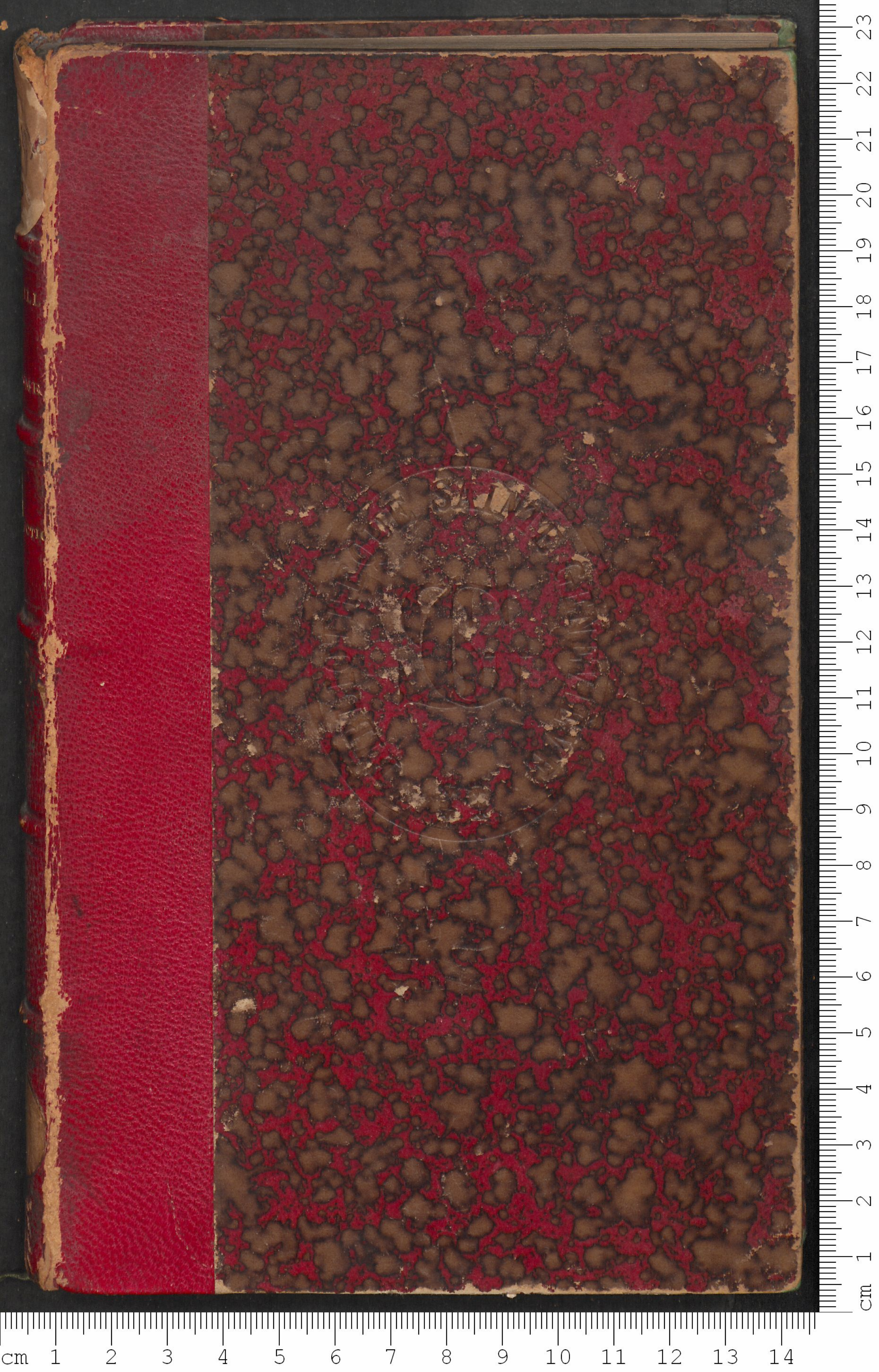
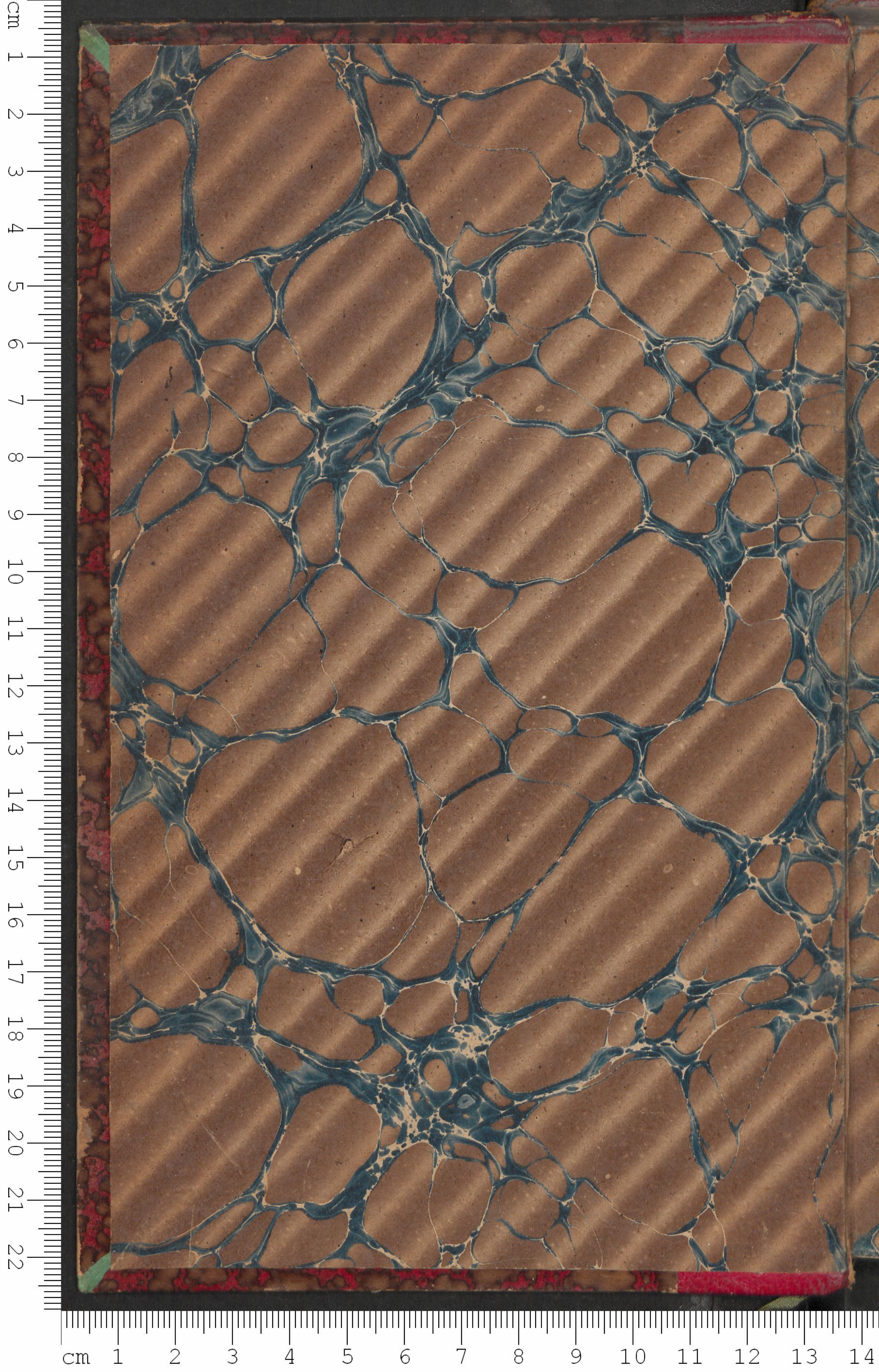
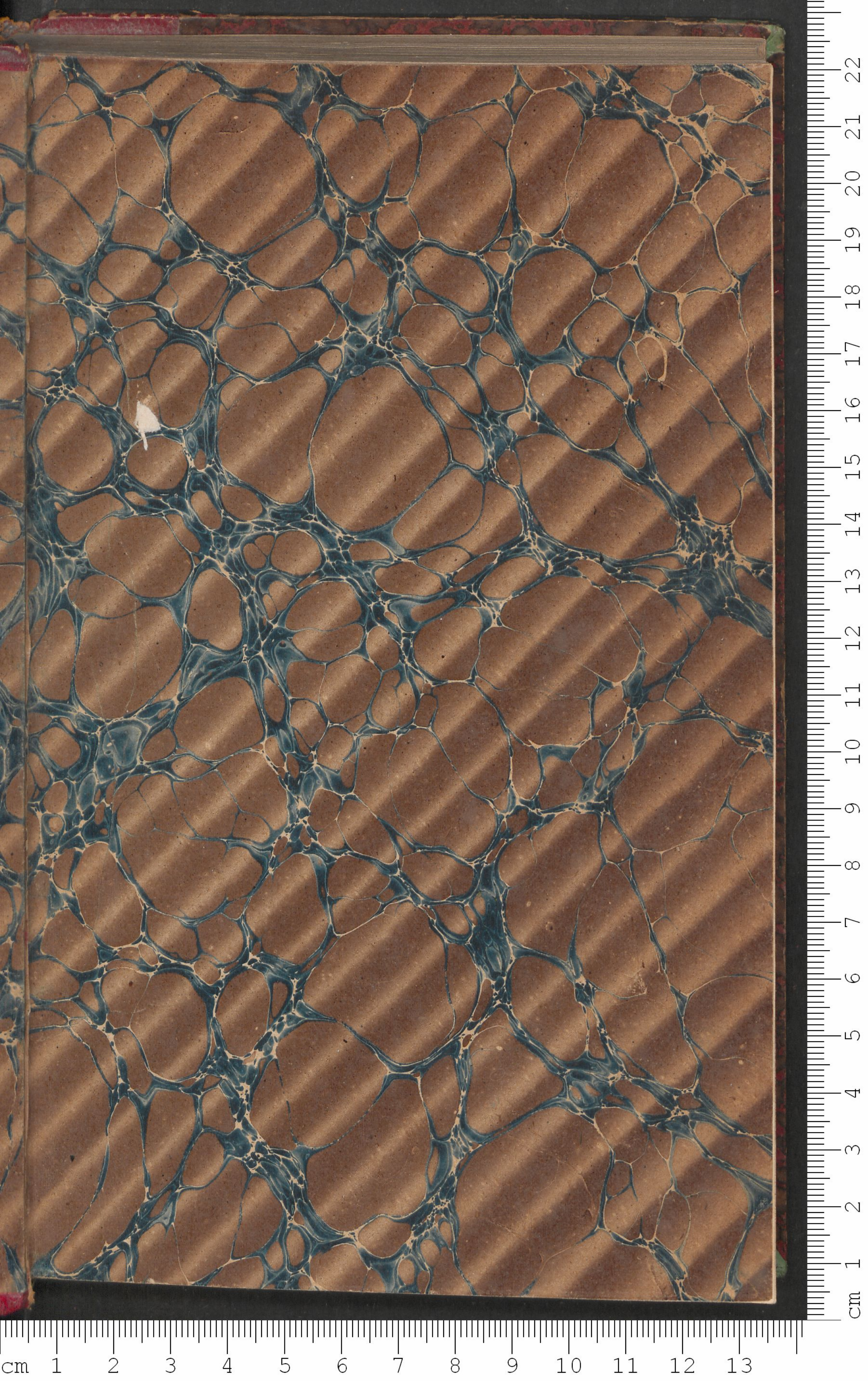


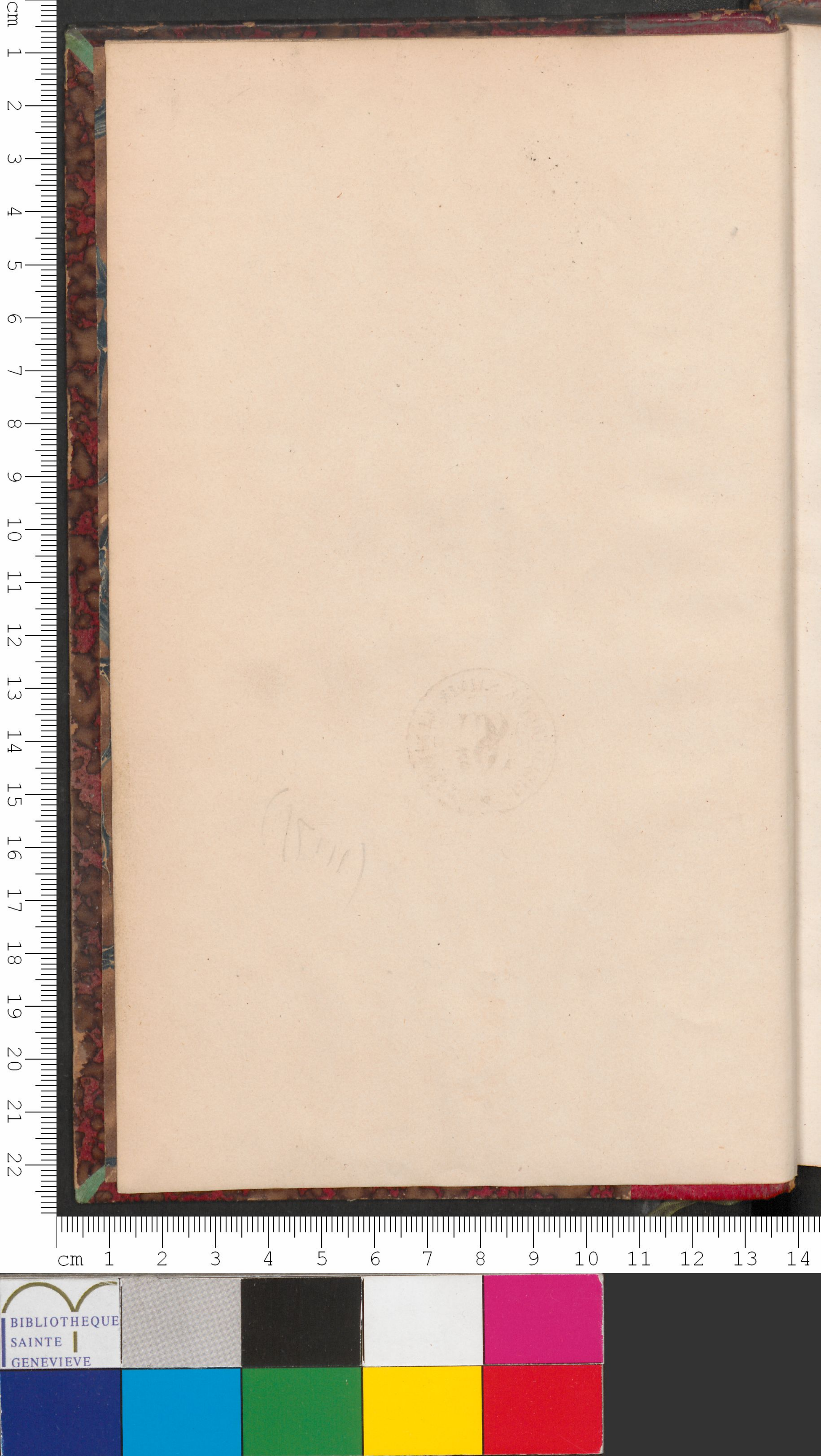
B
7
Supp
A. WEILL
LE
JUDAISME
1
INTRODUCTIO
B
7







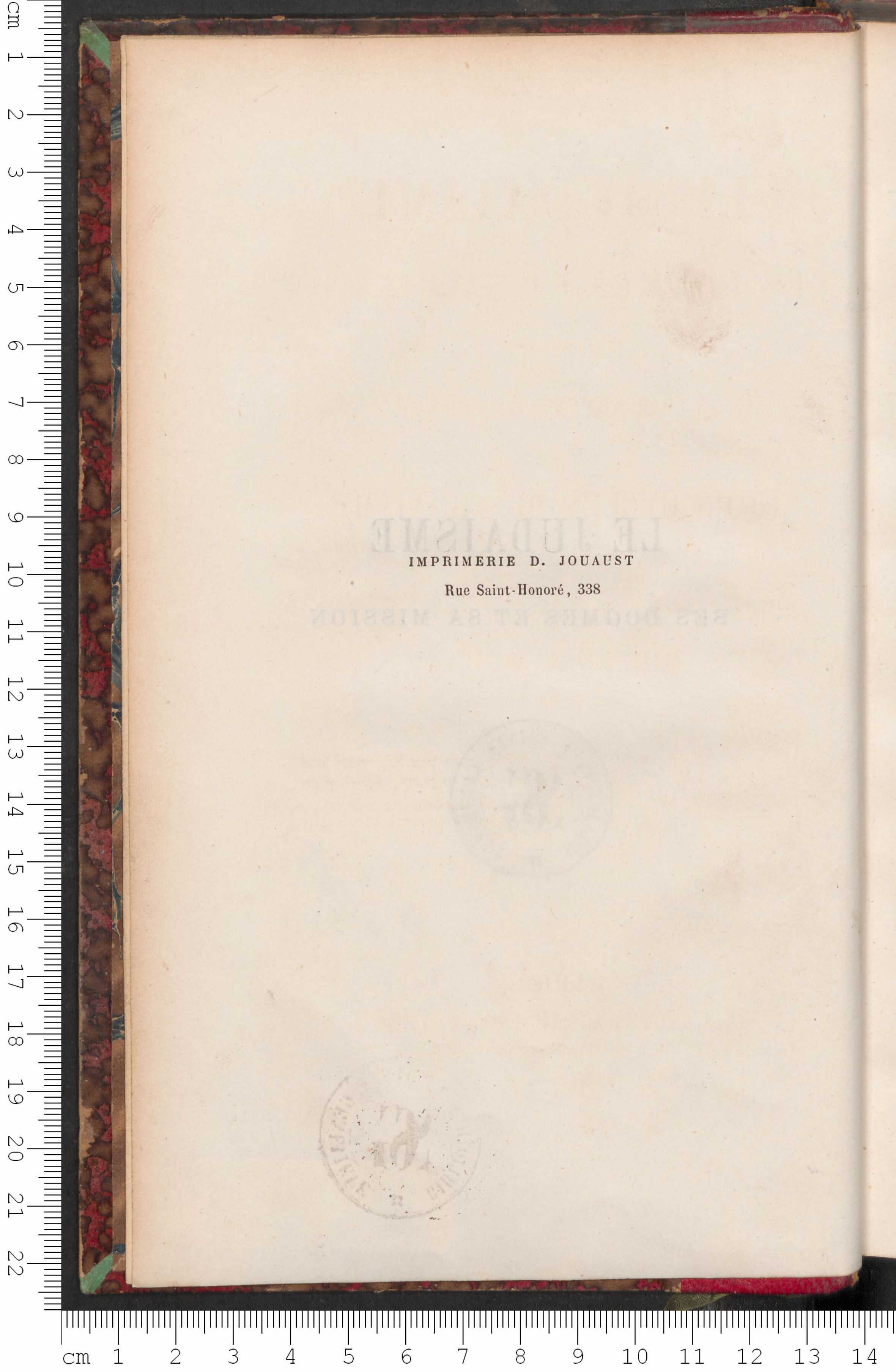






LE JUDAÏSME

SES DOGMES ET SA MISSION



IMPRIMERIE D. JOUAUST

Rue Saint-Honoré, 338

LE JUDAÏSME

SES DOGMES ET SA MISSION

INTRODUCTION GÉNÉRALE

OU LES

TROIS CYCLES DU JUDAÏSME

PAR

MICHEL A. WEILL

GRAND RABBIN

יָבֵשׁ חָצִיר נָבֵל צִיץ וּדְבַר אֱלֹהֵינוּ
יָקוּם לְעוֹלָם (ישעיה מ׳ ח׳)

L'herbe se dessèche, la fleur se fane, mais la parole de notre Dieu subsiste éternellement. (ISAÏE, LX, 8.)

PARIS

A LA LIBRAIRIE ISRAÉLITE

RUE NOTRE-DAME DE-NAZARETH, 9

1866



AVANT-PROPOS.

C'est apparemment aux siècles que s'appliquent les paroles du prophète Zacharie : — Vers le soir la lumière se fera (1) — ; ce n'est réellement qu'en précipitant leur cours, qu'en approchant de leur fin, que les siècles semblent entr'ouvrir leurs voiles et nous révéler le secret de leur raison d'être. Fidèle à ce principe, le nôtre, qui tout à l'heure aura fourni les deux tiers de sa carrière, commence à nous livrer le mystère de ses tendances, à nous montrer sa direction très-prononcée vers une *reconstruction religieuse.*

Les deux plateaux de la balance des idées, qui s'appellent religion et philosophie, ont cherché bien longtemps à se faire contre-poids, c'est-à-dire à paralyser mutuellement leurs efforts. Si, jusqu'à la chute de la scolastique, la théologie a parfois manifesté le désir de supprimer la philosophie, celle-ci n'a pas manqué, depuis l'époque de la renaissance, à prendre sa revanche. Se berçant de l'espoir de se substituer à sa rivale, de devenir à elle seule l'étoile polaire du monde intellectuel, l'arbitre des destinées de l'humanité, elle croyait déjà pouvoir dire, comme jadis l'orgueilleuse Babylone : — Moi, et point d'autres — (2).

(1) Zacharie, XIV, 8.

(2) Isaïe, XLVII, 8 et 10.

L'expérience s'est faite sur une large échelle : ni le temps ni l'espace ne lui ont fait défaut; elle a duré plusieurs siècles et s'est étendue à tout le monde civilisé. La philosophie n'a pu réaliser son rêve ambitieux ni tenir ses promesses. Forte et active sur son propre terrain, habile à fonder sur des bases solides l'édifice de la psychologie, la théorie des facultés de l'âme et la filiation logique des idées, elle n'a pu montrer que faiblesse et impuissance en abordant l'étude des rapports de l'homme avec Dieu, ou le redoutable problème de la destinée humaine. On a fini par comprendre que la religion et la philosophie ont mieux à faire qu'à épuiser leurs efforts dans de stériles rivalités; on s'est rendu à l'évidence en reconnaissant que chacune d'elles a son domaine distinct, où elle est appelée à rendre d'autant plus de services qu'elle s'appliquera mieux à l'exploitation de son propre champ. La raison individuelle et la raison révélée ont donc chacune leur sphère d'action : elles peuvent, elles doivent s'entr'aider, mais ni se combattre ni se supplanter. A mesure que s'est fortifiée la conviction que certains besoins intimes et supérieurs ne sauraient trouver satisfaction dans les élucubrations de la pensée livrée à elle-même, que l'instinct religieux réclame le secours d'en haut, que seule la parole divine a qualité et pouvoir de diriger nos aspirations vers l'infini, de rendre possible la solution des questions suprêmes sur lesquelles chacun de nous s'interroge si souvent, il s'est opéré tout naturellement en faveur des études religieuses une réaction qui devient de plus en plus accentuée.

Ne faut-il y voir qu'un mouvement artificiel, engendré par le caprice du moment, provoqué par une mode littéraire, comme il en surgit journellement? Mais le caprice et la mode fleurissent tout au plus du matin au soir; sans racine dans la réalité des choses, ils n'offrent nul gage de

durée. Le mouvement actuel s'annonce, au contraire, avec tous les symptômes de la stabilité. Comme tous les mouvements sérieux, il se développe dans le double sens de la profondeur et de l'étendue, et sa vitesse semble augmenter en raison directe de la distance parcourue. Enfermé d'abord dans le cercle restreint des théologiens et de quelques rares penseurs, il a franchi depuis longtemps les murs de l'école; il commence à pénétrer dans les masses, à remuer la fibre populaire. Tout le monde, il est vrai, ne s'écrie pas encore, à l'exemple d'Israël réuni autour du prophète Élie sur le mont Carmel: L'Éternel est Dieu! l'Éternel est Dieu! — (1); mais beaucoup redeviennent curieux des choses de la religion. Or, la curiosité provoque l'attention, qui excite l'intérêt, qui sollicite à son tour l'éveil de toutes nos facultés intelligentes.

Inaugurée par la savante et spéculative Allemagne, la rénovation des études théologiques s'acclimate dans notre France, qui, grâce à son génie généralisateur, est appelée peut-être à faire pour la synthèse religieuse ce qu'elle fit naguère pour la reconstitution civile et politique de l'Europe. Qui sait si nous n'approchons des jours prédits, de — ces jours où le Seigneur lâchera la famine sur la terre : on n'aura pas faim pour manger, ni soif pour boire, mais pour entendre la parole de Dieu (2). —

Et ce qui fait le mérite tout particulier de ce mouvement religieux, c'est qu'il est permis au plus humble, au moins capable, à l'auteur de ces lignes, par exemple, d'y participer, d'y prendre un rôle actif, de descendre dans le forum pour haranguer la foule.

Pour peu qu'il soit sincère et convaincu, l'israélite doit éprouver le désir de coopérer à une œuvre où sont engagés

(1) I Rois, XVIII, 39.

(2) Amos, VIII, 11.

ses intérêts les plus sacrés. Il suffit, en effet, de suivre d'un regard attentif la marche des événements pour apercevoir la réaction favorable qui se fait autour du nom et de la cause dont il n'a cessé d'être le représentant, au bénéfice du droit d'aînesse, qu'il n'a jamais vendu ni pour un plat de lentilles, ni pour tous les trésors de la terre.

Que voyons-nous donc ? A l'émancipation sociale, dont ce sera l'éternel honneur de la France d'avoir pris l'initiative, et qui est en train de faire le tour du monde, nous voyons se joindre l'émancipation morale, qui sera le couronnement de l'œuvre de réparation. Le *juif* est solennellement réhabilité ; mais, résultat bien autrement important, le *judaïsme* lui-même est en bonne voie de reprendre le rang qui lui appartient parmi les quelques grandes et puissantes conceptions qui sont comme les leviers de l'humanité. Et comment cette double émancipation manquerait-elle de se réaliser, lorsqu'elle est formellement annoncée par le prophète sous la double qualification de *nom* et de *gloire ?* (1)

Tant que le côté militant avait le dessus dans l'action de la religion, tant qu'on s'en est servi comme d'un engin de guerre et d'un moyen de domination, et qu'elle se préoccupait bien plus de victoires et de conquêtes temporelles que de triomphes spirituels, le judaïsme, grâce à sa force vitale, à son invincible résistance, à sa résolution inébranlable de ne jamais laisser prescrire ses droits, devait être traité en ennemi. Pendant une période vingt fois séculaire, il a dû se contenter d'instruire et de consoler ses propres enfants, de leur inspirer, en dépit des persécutions et des malheurs, une éternelle confiance dans ses destinées. On sait avec quel dévouement il s'est acquitté de cette

(1) Zephanio, III, 20.

tâche. Mais, depuis le jour où l'intolérance et le fanatisme, se sentant vaincus, ont dû se résigner à des propositions de paix, à dire avec le poëte : — *Hic cæstus artemque repono*; — depuis que dans la sphère religieuse s'accomplit une révolution analogue à celle dont nous voyons déjà les effets dans le domaine politique, que le patriotisme et la foi marchent parallèlement vers un but identique, quittant les sentiers étroits du particularisme pour la voie large et bien tracée de l'amour humanitaire et de la foi universelle, le besoin se fait sentir, tous les jours plus impérieux, de remonter à la source des grandes religions positives, d'interroger le judaïsme, de recueillir son témoignage, de consulter ses livres, de mettre en lumière, au profit de tous, sa doctrine et ses enseignements.

Le judaïsme doit-il, peut-il rester indifférent à ce changement radical qui s'opère tout autour de lui et pour lui? S'enveloppera-t-il de mystère et de silence comme d'un manteau? A la sympathie qu'on lui témoigne, aux appels mêmes qu'on lui adresse, ne saura-t-il répondre que par cette force d'inertie qui le fit triompher jadis de la haine et du mépris du monde? Ne se rappellera-t-il pas la maxime d'un de ses plus grands sages, à savoir que, s'il est un temps pour le silence, il en est un autre pour la parole?(1)

Le doute n'est donc pas possible sur la sainte obligation pour le judaïsme de porter sa pierre à l'édifice de la reconstruction et de la synthèse religieuse. Mais quel sera le mode de cette coopération? comment y participera-t-il? Est-ce par la polémique, par la controverse, par le dénigrement des religions sorties de son sein et nourries de son lait? A Dieu ne plaise qu'il se serve des armes du combat au jour de la paix et de la réconciliation! Ce n'est pas lui

(1) Ecclés., III, 7.

qui démentira la promesse prophétique, qu'il arrivera un jour — où les épées et les lances seront transformées en instruments de labour (1). — S'il ne peut pas éviter toute discussion de principes à propos de l'exposé de sa doctrine, il ne l'abordera qu'avec toute la réserve et la modération désirables, ne perdant jamais de vue sa tâche propre et spéciale, qui consiste à se faire connaître lui-même, à dire au monde, en déroulant devant lui ses livres et son histoire : —Regardez, voyez, voilà ce que je suis, et voici mes témoins (2). —

C'est en se tenant dans ces justes limites qu'il restera fidèle à la pensée de Moïse, qui lui prescrit de — produire aux yeux des nations les titres de la sagesse et de l'intelligence d'Israël (3).

Comme toute religion, le judaïsme se compose de deux éléments principaux. les dogmes et les rites. Il est évident qu'au point de vue de la religion universelle, il faut l'étudier surtout dans ses dogmes. Les rites, d'ailleurs, ne sont que le vêtement, la forme plus ou moins parfaite par laquelle les dogmes s'emparent de la vie pratique, s'insinuent dans les habitudes et s'infiltrent dans les mœurs. Aussi la tradition proclame-t-elle hautement, en matière de religion, la supériorité de la doctrine sur les rites, par cette raison bien simple que c'est la bonne théorie qui fait la bonne pratique.

תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה (4)

(1) Isaïe, II, 3; Mischné, IV, 2.
(2) *Ibid.*, XLIII, 10 et 11.
(3) Deutér., VI, 6.
(4) Talmud, Kidouschin, fol. 40; Siphri, Deutér., sect. 3.

LES TROIS CYCLES DU JUDAÏSME

INTRODUCTION GÉNÉRALE

יָבֵשׁ חָצִיר נָבֵל צִיץ וּדְבַר אֱלֹהֵינוּ יָקוּם לְעוֹלָם (ישעיה מ׳ ח׳)

L'herbe se dessèche, la fleur se fane; mais la parole de notre Dieu subsiste éternellement. (Isaïe, 40, 8.)

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LES DOGMES.

I. *Opinion de Maïmonide.*

Maïmonide termine son exposé des dogmes, appelés vulgairement les treize articles de la foi, en ces termes :

« Quiconque croit à tous ces dogmes, et les professe publi-
« quement, doit être considéré comme véritable membre de la
« communauté d'Israël, et, à ce titre, il a droit à notre amour,
« à notre sollicitude, et tous nous sommes tenus de remplir à
« son égard les devoirs de la fraternité. Que s'il pèche, se
« laissant entraîner par la violence des passions et par les ap-
« pétits brutaux, il subira la peine de ses fautes, il méritera
« les noms de pécheur et de violateur (פּוֹשֵׁעַ), sans perdre ce-
« pendant sa part à la vie future. Mais celui qui s'attaque à
« l'un des susdits treize dogmes mérite les épithètes flétris-
« santes d'hérésiarque (מִין) et d'épicurien ou athée (אפיקורוס),
« enfin de destructeur des plantes sacrées. Celui-ci, il est
« méritoire de le haïr, de provoquer sa perte, car il est l'en-

« nemi de Dieu ; c'est de lui que dit l'Écriture sainte (1) : « *Seigneur ! je hais ceux qui te haïssent* (2). »

Dans son grand traité théologique, il consacre également tout un chapitre à ceux qui sont exclus de la vie éternelle, et il range dans cette catégorie les *minim* et les *épicuriens*, c'est-à-dire tous ceux qui nient les dogmes, à côté d'un certain nombre de violateurs de la loi morale, condamnés par la tradition. Pourtant, il a soin de conclure que cet arrêt de damnation éternelle ne frappe que ceux qui meurent dans l'impénitence finale ; quant à l'homme qui revient à Dieu, fût-ce au dernier moment de sa vie, eût-il renié Dieu tous les jours de son existence terrestre, il est reçu en grâce. C'est de lui qu'il est dit (3) : « Paix, paix à celui qui vient de loin comme à celui qui vient de près (4). »

Maïmonide est le premier qui formule les dogmes avec cette rigueur, les imposant comme croyances obligatoires, et y attachant la terrible sanction pénale que nous venons de mentionner.

Bien qu'à cet égard il s'appuie sur la tradition, et qu'il ait été suivi dans cette voie par un grand nombre de théologiens, il importe de constater tout d'abord que sa théorie des *croyances obligatoires* n'est pas aussi universellement admise qu'on se plaît à l'imaginer.

II. *Objections que soulève cette opinion, résumées par Abravanel.*

Nous citerons notamment l'opinion d'Abravanel, développée dans un traité spécial consacré à la discussion des opinons de Maïmonide, de Joseph Albou et de quelques autres théologiens sur le nombre et l'importance relative des dogmes. Nous laisserons parler l'auteur lui-même.

(1) Psaumes, CXXXIX, 21.

(2) Commentaires de la Mischna, Sanhédrin, chap. 11.

(3) Isaïe, LVII, 19.

(4) Yad ha-hazaka, Ire partie, traité de *la Pénitence*, chap. 3.

« Ce qui amena Maïmonide et consorts, dit-il (1), à vouloir « asseoir la religion sur des bases radicales et des principes « fondamentaux, c'était le désir d'imiter les errements des « sages du monde profane. Ceux-ci, en effet, avaient reconnu « aux sciences physiques et mathématiques des racines incon- « testables et indiscutables, des bases primordiales, au-dessus « de toute démonstration, véritables axiomes ayant leur ori- « gine soit dans une science antérieure et plus générale, soit « dans la théodicée, mère de toutes les sciences et leur ser- « vant de principe générateur..... C'est ainsi que la physique « procède de la théologie, et la musique des mathématiques. A « mesure que nos sages se trouvèrent en contact avec ceux des « autres nations, se mêlant à leurs travaux et au mouvement « scientifique en général, ils se mettaient à imiter leur manière, « appliquaient leurs procédés et leurs méthodes à la théologie, « en se disant : Puisque ces savants ont su donner aux sciences « profanes des racines, des principes, des pivots autour des- « quels elles gravitent, nous ne saurions mieux faire que de « les imiter dans le travail d'édification de la science divine (2). « Mais les choses sont loin d'être identiques. Les sciences « profanes, toutes fondées sur le raisonnement et la spécula- « tion, ont besoin de ces bases antiques, généralement accep- « tées comme axiomes, en dehors du contrôle de la démonstra- « tion et de la preuve, lesquelles bases reposent sur une « science plus générale, ou bien portent leurs fondements en « elles-mêmes, les idées innées par exemple. Mais il en est « tout autrement de la religion, de la loi qui est l'œuvre de « Dieu ; c'est Dieu qui la donna directement à son peuple, la « confiant tout entière à sa foi traditionnelle. Pourquoi donc y « opérer un triage, un choix, quand il n'y a pas de croyances « relativement supérieures les unes aux autres, ni en impor- « tance, ni en autorité, pas plus qu'en degré de véracité? Ne « nous viennent-elles pas toutes d'un seul et même pasteur (3)?

(1) Rosch Amana, chap. 23.
(2) Deutér., XII, 30.
(3) Ecclésiaste, XII, 11.

« Y a-t-il d'ailleurs ici, comme pour les sciences profanes, une « théologie ou plus compréhensive, ou plus ancienne, où la « nôtre puiserait ses principes, lui servant en quelque sorte de « base d'opération ?

« Je pense donc, poursuit l'auteur, que notre religion est « véridique dans toutes ses croyances, divine dans tous ses « commandements ; qu'il ne saurait s'y rencontrer d'un côté « plus, de l'autre moins de vérité et de stabilité. Je n'admets « donc nullement, pour mon compte, ce que l'on se plaît d'ap- « peler « principes fondamentaux, dogmes radicaux » en ma- « tière de croyances. Nous sommes tenus de croire tout ce qui « est écrit dans le livre de la Loi, et le doute n'est pas permis « même à l'égard du passage le plus insignifiant de l'Écriture. « Nier, mettre en doute le plus mince précepte, le moindre « récit de la Bible, c'est mériter les noms de *mîn* et d'*épicu-* « *rien*, d'après la doctrine de la tradition (1). Il résulte clai- « rement de ce texte talmudique qu'il n'y a point dans la loi « divine tel point susceptible de contestation, et tel autre dont « la croyance soit obligatoire, comme cela se pratique à propos « des préliminaires des autres sciences. Non, dans la Bible « tout est article de foi, tout en elle réclame la croyance de « l'israélite : nier la loi tout entière, ou nier un seul texte, « voire même une seule assertion émise par la tradition, con- « formément à ses procédés d'argumentation, c'est absolument « la même chose. Et c'est pour avoir parlé irrévérencieuse- « ment de certains passages du Pentateuque, que le roi Ma- « nassé, fils du pieux Ezéchias, est traité par la loi orale de « renégat (2).

« Du reste, Maïmonide lui-même professe cette opinion ; « voici, en effet, comment il s'exprime à l'endroit du huitième « dogme : « Il n'y a nulle différence, en fait de véracité et de « sainteté, entre le texte relatant la généalogie de Cham et le « texte formulant le premier commandement du Décalogue (3). »

(1) Talmud, Sanhédrin, fol. 99.
(2) *Ibid. .... ibid.*
(3) Commentaire de la Mischna, *ubi supra.*

« Maïmonide fait donc de sa propre bouche l'aveu qu'il n'y a « point de distinction à établir entre les différents articles de « foi ; que l'on ne peut ranger, d'un côté, les dogmes fondamen- « taux et obligatoires ; de l'autre, les points douteux et discu- « tables. Non, ils ont tous un droit égal à notre adhésion et à « notre foi. Or, ce qui est vrai à l'égard des croyances, à sa- « voir qu'il n'y a là ni supériorité ni infériorité, mais parfaite « églaité, ne l'est pas moins par rapport aux prescriptions « pratiques.

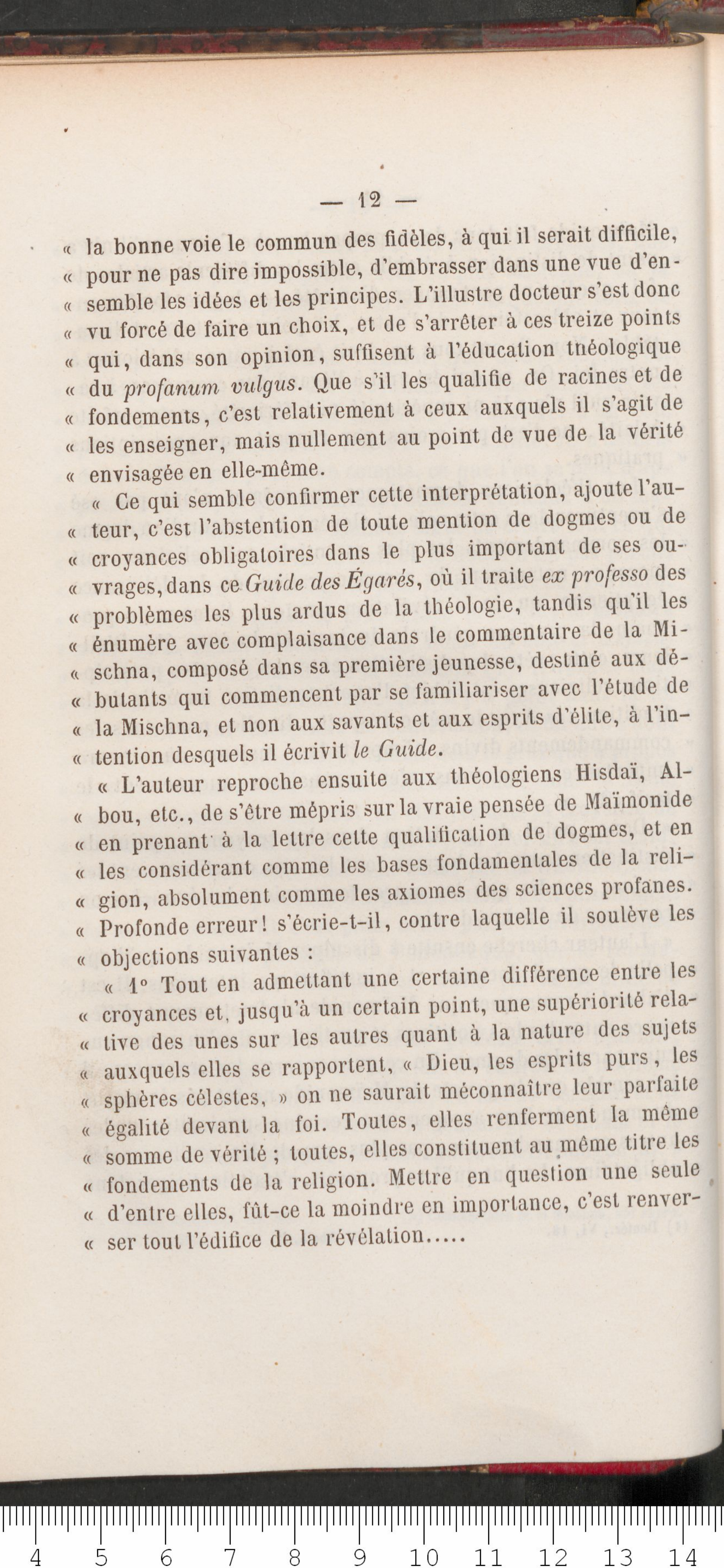
« Les théologiens dogmatiques eux-mêmes n'ont pas osé « s'aventurer dans cette voie, ni élever à la hauteur d'un dogme « les commandements les plus essentiels, soit religieux, soit « moraux, notamment la commémoration de la délivrance « égyptienne, ou de la révélation sinaïque, l'amour du pro- « chain, la pratique générale du juste et du bien (1). D'ail- « leurs, cette prétendue distinction entre les diverses prescrip- « tions religieuses est l'objet d'une interdiction formelle de la « tradition : « Ayez le même respect, dit-elle, pour tous les « commandements divins, n'importe leur majeure ou mineure « importance, car vous n'en connaissez aucunement le « tarif (2). »

« Donc, point de gradation dans les croyances, point de « distinction entre les dogmes dont les uns constitueraient les « *racines*, tandis que les autres formeraient les *branches* ou « *rameaux* de l'arbre de vie.

« L'auteur cherche ensuite à disculper Maïmonide, qu'il ap- « pelle le grand docteur, et à justifier ses intentions. Il est « d'abord à remarquer que Maïmonide n'admet aucune diffé- « rence entre les lois positives et pratiques ; il n'en range au- « cune parmi les dogmes. En ce qui concerne les croyances, il « lui semble que la pensée de Maïmonide ne fut pas le moins « du monde de leur arroger une certaine suprématie sur les « autres commandements, pas plus que de les rendre seules « obligatoires. Le but qu'il se proposait, c'était de diriger dans

(1) Deutér., VI, 18.

(2) Aboth, II, 1.



« la bonne voie le commun des fidèles, à qui il serait difficile,
« pour ne pas dire impossible, d'embrasser dans une vue d'en-
« semble les idées et les principes. L'illustre docteur s'est donc
« vu forcé de faire un choix, et de s'arrêter à ces treize points
« qui, dans son opinion, suffisent à l'éducation théologique
« du *profanum vulgus*. Que s'il les qualifie de racines et de
« fondements, c'est relativement à ceux auxquels il s'agit de
« les enseigner, mais nullement au point de vue de la vérité
« envisagée en elle-même.

« Ce qui semble confirmer cette interprétation, ajoute l'au-
« teur, c'est l'abstention de toute mention de dogmes ou de
« croyances obligatoires dans le plus important de ses ou-
« vrages, dans ce *Guide des Égarés*, où il traite *ex professo* des
« problèmes les plus ardus de la théologie, tandis qu'il les
« énumère avec complaisance dans le commentaire de la Mi-
« schna, composé dans sa première jeunesse, destiné aux dé-
« butants qui commencent par se familiariser avec l'étude de
« la Mischna, et non aux savants et aux esprits d'élite, à l'in-
« tention desquels il écrivit *le Guide*.

« L'auteur reproche ensuite aux théologiens Hisdaï, Al-
« bou, etc., de s'être mépris sur la vraie pensée de Maïmonide
« en prenant à la lettre cette qualification de dogmes, et en
« les considérant comme les bases fondamentales de la reli-
« gion, absolument comme les axiomes des sciences profanes.
« Profonde erreur! s'écrie-t-il, contre laquelle il soulève les
« objections suivantes :

« 1° Tout en admettant une certaine différence entre les
« croyances et, jusqu'à un certain point, une supériorité rela-
« tive des unes sur les autres quant à la nature des sujets
« auxquels elles se rapportent, « Dieu, les esprits purs, les
« sphères célestes, » on ne saurait méconnaître leur parfaite
« égalité devant la foi. Toutes, elles renferment la même
« somme de vérité ; toutes, elles constituent au même titre les
« fondements de la religion. Mettre en question une seule
« d'entre elles, fût-ce la moindre en importance, c'est renver-
« ser tout l'édifice de la révélation.....

« 2° S'il y avait réellement dans la loi certaines croyances « qui, à l'exclusion des autres, fussent radicales et fondamen- « tales, pourquoi ne figurent-elles pas dans le Décalogue, dans « l'expression de cette communication solennelle, divine, faite « en présence de tout Israël? Et pourtant le Décalogue ne « contient qu'un seul, deux tout au plus (l'existence et l'unité « de Dieu), de tous ces dogmes.

« 3° Pourquoi ces dogmes fondamentaux ne sont-ils pas « inscrits au commencement du livre de la Loi, gravés au « fronton de l'Écriture sainte, à l'instar des axiomes et des « principes généraux des autres sciences?.....

« 4° Ces croyances radicales, s'il en existait réellement, « devraient entraîner pour le mécréant, pour le renégat, une « punition bien plus sévère que la dénégation ayant pour « objet les prescriptions pratiques. Or, il n'en est pas ainsi : « et il n'y a nulle différence sous ce rapport entre celui qui « nie le premier commandement du Décalogue et celui qui « s'inscrirait en faux soit contre le plus petit commandement « de la Loi, soit contre le texte biblique le plus insignifiant en « apparence. La tradition l'a bien compris ainsi, puisqu'elle « compte parmi les réprouvés plusieurs catégories de pécheurs « qui n'ont rien à faire avec les dogmes, notamment « les « hommes coupables de sacrilége, les contempteurs des fêtes « religieuses, les violateurs de l'alliance d'Abraham, les inter- « prètes hétérodoxes de la Loi, ceux qui insultent publique- « ment leur prochain (1). » La tradition y ajoute ailleurs « ceux qui donnent des sobriquets à leur prochain, ceux qui « veulent fonder leur propre considération sur la honte et la « confusion d'autrui (2), les délateurs, les séparatistes, les « oppresseurs, les instigateurs entraînant les autres au « crime (3). »

« 5° Enfin, si les dogmes et les principes fondamentaux « existent, pourquoi ne sont-ils pas enseignés, fixés, ni même

(1) Aboth, III, 15; Talmud, Sanhédrin, fol. 99; Baba Meziâ, fol. 49.

(2) Talmud, Meguilla, fol. 28.

(3) Talmud, Rosch Haschana, fol. 16.

« mentionnés dans la Loi orale? Pourquoi la tradition n'a-« t-elle pas fait pour les dogmes ce qu'elle fit, avec moins de « raison pourtant, pour les commandements positifs, et aussi « pour les préceptes moraux, auxquels elle voulut bien consa-« crer un traité spécial, le traité des sentences des pères « (Aboth)? Puisque les pères de la Synanogue, nos maîtres et « nos guides dans la voie de la religion, ne se sont pas souciés « de formules de croyances s'imposant à notre foi, il faut en « conclure que, dans leur sagesse, ils se sont refusés d'ad-« mettre des dogmes spéciaux, par la bonne raison que la loi « divine est véridique dans ses moindres détails, dans ses plus « petites parties, que tout en elle, « racines, branches, dogmes, « commandements, » a une importance égale. »

Nous n'avons rien voulu retrancher de cette discussion d'Abravanel, malgré sa longueur et sa prolixité, parce qu'elle résume les objections élevées contre le système de Maïmonide par la sévère orthodoxie elle-même, préoccupée du danger qu'il y aurait pour la foi en général, comme pour la stabilité du culte et de la morale, dans cette espèce d'apothéose de certaines croyances. Nous ajouterons que la théorie de Maïmonide ne paraît pas avoir été celle des grands théologiens ses prédécesseurs. Saadia, Ba'hya, le Khozari, pour lesquels nous revendiquons le titre de *fondateurs* de la science théologique, ont traité dans des livres spéciaux des grandes questions de la théodicée, de l'existence, de l'unité et des attributs de Dieu, de la Providence générale et spéciale, de l'éternité de la Loi, de la rémunération, de la vie future, mais sans jamais les poser en dogmes, en croyances obligatoires. Ils les considèrent évidemment comme la base du spiritualisme, comme la source de la vie intellectuelle, comme le principe portant dans ses flancs les destinées non-seulement d'Israël, mais de toute l'humanité; ils s'attachent à mettre en relief la grandeur de ces problèmes, ils en montrent les points d'attache avec la Bible et avec la tradition; mais il ne leur vient pas à l'idée de dire aux fidèles : « Vous êtes tenus, sous peine de damnation, de croire telle ou telle chose. »

III. *Explication du texte de la Mischna, qui sert de base à l'opinion de Maïmonide.*

Il résulte de ce qui précède que l'opinion de Maïmonide à l'endroit des dogmes et des croyances obligatoires, ne s'appuyant ni sur l'Écriture, ni sur le fond de la tradition, ni sur la théologie proprement dite, perd beaucoup de son autorité, malgré l'illustration et la notoriété du grand docteur.

Il n'y a pas jusqu'au texte unique de la Mischna, qui exclut littéralement du monde futur les athées, les adversaires de la révélation et de la résurrection (1), et qui sert d'échafaudage à tout le système, que l'on ne puisse interpréter dans un sens tout autre que celui qui lui est attribué par Maïmonide. Ce sont moins des hérésies que la loi orale tient à frapper de la réprobation suprême que des crimes, des crimes qui jetteraient la perturbation et les plus graves désordres dans le monde religieux. Rien ne le prouve mieux que cette assimilation faite par la Mischna, comme ensuite par le Talmud, entre la négation de ces trois dogmes fondamentaux et des transgressions d'un ordre tout différent, telles que la lecture de livres profanes, la magie, l'énonciation claire et distincte du nom ineffable (2). Il importe de remarquer que, dans ce texte de la Mischna, il n'est pas le moindrement question de *croire* ou de *ne pas croire*, mais seulement du crime de propager de faux principes, d'ébranler les bases de la religion par la propagation de mauvaises doctrines, comme par l'irrévérence manifestée publiquement pour la Divinité. On n'a qu'à bien peser les termes de la Mischna Elle commence par dire que tout israélite a part à la vie éternelle (3), sans lui imposer ni dogme ni croyance, sans y mettre aucune condition de croyances. Puis elle exclut ceux qui, cherchant à renverser les colonnes de la religion, semblent par cela même renoncer au titre d'israélite ; et, à l'égard de ces derniers, elle s'exprime ainsi : « Voici les

(1) Sanhédrin, chap. 11; Mischna, 1.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

hommes qui n'ont point de part à la vie future : celui qui dit qu'il n'y a point de résurrection, point de révélation, et l'épicurien (l'athée). » *Celui qui dit*, c'est-à-dire celui qui enseigne, qui proclame hautement, qui énonce publiquement des propositions subversives de la religion ; c'est-à-dire celui qui, ne se contentant pas de douter dans son for intérieur, de ne pas croire pour son propre compte, élèverait école contre école, principe contre principe, ou plutôt érigerait en principe l'athéisme, l'irréligion et le matérialisme. Ce ne sont donc pas des croyances, mais des *actes*, sapant la société religieuse dans ses fondements, qui sont flétris et condamnés.

IV. *De l'incompatibilité des croyances obligatoires avec l'esprit biblique et le génie de la religion israélite.*

Aux considérations qui viennent d'être émises, et qui sont puisées dans l'étude sérieuse des textes de la tradition, nous allons en ajouter d'autres d'un ordre plus élevé. Il a été constaté déjà par Abravanel que la Bible ne formule pas de croyances. Jamais, en effet, elle ne se sert de ces mots : « Tu croiras ceci ou cela. » Elle prescrit des lois, des ordonnances, des défenses, des pratiques matérielles et morales, des règles de conduite, des préceptes, non-seulement pour l'action, mais encore pour l'esprit et le cœur, tels que l'amour de Dieu et du prochain ; mais elle ne se sert jamais du mot *croire* dans le sens que voudrait y attacher la théologie dogmatique. Il est question dans l'Écriture de croire à la bonté de Dieu, à sa toute-puissance, à l'accomplissement de ses promesses, à la parole prophétique. Ainsi elle fait un mérite à Abraham d'avoir cru en Dieu quand il lui promet une nombreuse postérité (1) ; elle raconte qu'Israël crut à la mission libératrice de Moïse dès sa première entrevue avec lui, à la vue de ses miracles (2) ;

(1) Genèse, XV, 6. (2) Exode, IV, 31.

elle dit qu'à la vue des Égyptiens, dont les cadavres rejetés par les flots jonchaient les bords de la mer Rouge, Israël crut en Dieu et en Moïse, son serviteur (1); elle annonce que Dieu descendra sur le Sinaï dans une épaisse nuée, pour que le peuple entende directement la parole de Dieu et croie éternellement en Moïse (2); elle nous apprend que Dieu prononça un arrêt de mort contre Moïse et Aron pour n'avoir pas cru en son pouvoir d'opérer de plus grands miracles (3). Qui ne voit pas que, dans toutes ces manifestations de confiance et de foi il s'agit d'actes réels, de faits matériels, d'événements historiques, mais jamais de croyances spéculatives? Il n'y a pas jusqu'au *Schemâ Israël*, notre *Credo*, la proclamation du monothéisme, la pierre angulaire, l'éternelle raison d'être de l'israélite et de l'israélitisme, qui ne confirme cette vérité, et le texte ne dit pas : « Crois, Israël, » mais : « Écoute, Israël, » c'est-à-dire, d'après l'admirable commentaire de la tradition (4) : « Comprends, Israël. »

Mais alors, dira-t-on, il serait donc vrai qu'il existe une barrière entre la Loi et la Foi, et de cette incompatibilité de la Loi avec la Foi, saint Paul aurait eu raison, en quelque sorte, de conclure à la substitution de la dernière à la première, substitution qui est le fond de toute sa doctrine et qui revient si souvent dans ses épîtres devenues si célèbres (5). Il suffira d'un peu de réflexion pour concilier ce qui en apparence paraît inconciliable. Ce que la Loi repousse, c'est la foi aveugle, inintelligente, ne reposant sur aucune réalité, ayant son domaine tout en dehors de notre sphère d'activité, cette foi précisément que saint Paul semblait vouloir inaugurer en proclamant l'abolition et la suppression de ces saintes pratiques qui étaient comme le corps et le vêtement des plus hautes vérités morales et religieuses (6).

(1) Exode, XIV,31.
(2) *Ibid.*, XIX, 9.
(3) Nombres, XX, 12.
(4) Talmud, Berachoth, fol. 13.
בכל לשון שאתה שומע
(5) S. Paul, *epist. Roman.*, VII, 4-6; Galat., III, 23 et 24; hébr. 11
(6) *Ibid.*, *Roman.*, IV, 7-14.

Comment d'ailleurs prescrire la foi spontanée? La foi peut-elle s'imposer? Est-il possible de forcer qui que ce soit de croire? Et toutes les menaces, et toutes les peines, et toutes les tortures réunies peuvent-elles dompter la raison, la violenter, quand elle se refuse à croire? Ne va-t-elle pas ainsi à l'encontre du but qu'elle voudrait atteindre? La foi, présente, est le bonheur; absente, elle est une souffrance : et parce que je souffre, et parce que mon esprit repousse les douces et consolantes perspectives de la foi, parce qu'au sein de cette mer houleuse du scepticisme ma raison ne trouve nulle part la branche d'olivier propre à la sauver de ses déceptions, de ses angoisses, des aspects du néant, je dois être puni, châtié, je dois subir toutes les horreurs d'un châtiment sans fin!

Et ce n'est pas tout : si la religion avait pour unique fondement la foi, elle reposerait sur une base bien étroite. Que deviendrait-elle pour tous ces hommes qui ont perdu ou qui n'ont jamais possédé la foi, disons mieux, pour ces générations tout entières chez qui le raisonnement ne fait que pourchasser la foi, comme le brin de paille chassé par l'aquilon? Que deviendrions-nous aujourd'hui que cette foi, qui fut pour nos pères une puissante consolation plus encore qu'une vertu, semble s'effacer de plus en plus des cœurs comme des esprits? Vous avez beau enseigner dans les écoles ce qu'on appelle *les treize articles de la foi*, vous avez beau faire épeler aux enfants les mots « Je crois que, » vous ne gagnerez ni une seule âme ni un seul croyant, si vous ne produisez à l'appui de vos dogmes d'autres moyens de persuasion et de conviction.

Mais, Dieu merci! nous ne sommes pas réduits à cette foi *quand même;* nous avons d'autres gages de stabilité qu'une foi apparente et hypocrite. Nous avons la sainte Loi dont la vérité se dégage plus claire et plus saisissante de jour en jour, grâce à une saine et forte exégèse; nous avons la tradition, qui, sous le voile de l'allégorie et par la profondeur de ses maximes et de ses légendes, fait luire à nos yeux comme des éclairs de science et de vérité intuitive; nous avons l'histoire sainte, contre-épreuve sensible et palpable des enseignements de l'Écriture

sur le gouvernement providentiel et les grands problèmes qui s'y rattachent. La Bible, la tradition et l'histoire, voilà le triple et inaltérable fil (1), l'inébranlable base, la solide et éternelle assise de la religion.

Lors donc qu'on se prend à déplorer l'affaiblissement des croyances, que l'on s'écrie en gémissant : « La foi s'en va, » et que l'on se reporte avec un sentiment de regret vers ce passé qui se montre à nous avec la belle inscription : *Martyre et foi*, on ne songe pas que l'on commet un véritable anachronisme. On oublie ce grand principe, cette vérité, que la Providence met à la disposition des différentes générations les instruments et les armes qui leur conviennent le mieux. A l'oppression, à la persécution, à la proscription, au glaive du bourreau, aux tortures physiques et morales, Dieu oppose la foi, arme à double tranchant, instrument de combat et de salut, non moins propre à braver toutes les attaques de la force brutale qu'à consoler des angoisses et des douleurs, compagnes inséparables de la tyrannie sociale, du mépris injuste des hommes, de la mise hors la loi. Mais cette foi, si forte contre les épreuves, si belle, si noble dans sa résignation, ne peut que perdre de son ardeur comme de sa vertu au sein de la liberté, de l'égalité et de la tolérance universelle. Il faut alors qu'elle se transforme, pour mieux s'adapter à une situation nouvelle. Et, vraiment, ce serait trop de bonheur si, à côté de tous les biens temporels dont il plaît à la Providence de nous combler, nous possédions encore en sus cette foi céleste, épanchement direct de la grâce divine. Nous ne serions pas fâchés, cela se comprend, de posséder ainsi à la fois le ciel et la terre ; mais cela ne se peut pas, et il n'est pas dans la destinée humaine de jouir d'une telle félicité. C'est ainsi qu'à la quiétude, aux transports, aux extases, aux joies séraphiques d'une foi ardente, viennent succéder les luttes, les tourments et les angoisses d'une raison troublée ; c'est ainsi que la raison, à mesure qu'elle trouve un plus libre accès, pénètre partout, dans

(1) Ecclésiaste, IV, 12.

les mœurs, dans les lois et jusque dans le sanctuaire de la religion. Ne nous en plaignons pas, ne gémissons pas d'une pareille crise, de cette révolution spirituelle qui ne nous permet plus de nous laisser bercer mollement dans les bras de l'antique foi. Il faut, au contraire, entrer résolûment dans cette voie, mettre courageusement la main à la construction de ce nouveau pacte d'alliance, tel qu'il a été formulé, il y a plus de deux mille ans, par le prophète Jérémie : « Des jours viendront, dit le « Seigneur, où je contracterai avec la maison d'Israël et avec « celle de Juda une nouvelle alliance..... Voici en quoi con- « sistera cette nouvelle alliance : *Je mettrai ma loi dans leur « sein et je l'écrirai sur leur cœur*... Et ils n'auront plus occa- « sion de se dire l'un à l'autre, le frère à son frère : « Con- « naissez le Seigneur, » *car tous me connaîtront alors*, grands « et petits, dit le Seigneur (1). »

Et l'on comprend maintenant pourquoi l'Écriture est si sobre en recommandations au sujet de ses croyances; pourquoi elle s'abstient, avec une sorte de réserve systématique, de dire aux fidèles : *Croyez*. C'est que, tout en reconnaissant, en proclamant même les mérites et les vertus de la foi, comme nous l'avons vu par les exemples déjà cités, comme cela résulte plus clairement encore des belles paroles du prophète : « Le juste vit par sa foi (2), » paroles si largement commentées par la tradition (3), elle ne veut pas donner à la religion une base trop étroite, au risque de laisser dehors et de rejeter non-seulement grand nombre d'individus, mais jusqu'à des générations et des sociétés entières sur lesquelles la foi n'aurait qu'une faible prise. Sa base à elle, c'est l'étude, l'étude constante de la Loi (4), c'est l'instruction, c'est l'enseignement, c'est l'initiation des enfants dans les vérités de la religion (5), c'est la pratique des choses saintes, dont chacune est l'expression soit d'un principe de la théodicée, soit d'un précepte moral. L'Écriture ne dit donc pas « croyez, » mais « observez

(1) Jérémie, XXXI, 31-34.
(2) Habacuc, II, 4.
(3) Talmud, Maccoth, fol. 24.
(4) Josué, I, 8.
(5) Deutér., VI, 7; XI, 19.

et exécutez (1), » et la tradition fait encore mieux en établissant que chacune des six cent treize prescriptions de la Loi entraîne pour le fidèle un quadruple devoir ainsi défini : « Apprendre, enseigner, méditer et exécuter (2) ; » ce qui veut dire que les actes religieux n'ont un mérite réel qu'après avoir passé par le creuset de l'instruction, de l'enseignement et de la méditation. Tel est le terrain où il y a place pour tout le monde, pour les organisations les plus diverses comme pour les sociétés les plus opposées.

En définitive, ce que la religion nous recommande, c'est la foi alliée à l'instruction, c'est la foi éclairée, intelligente, ayant sa source dans la parole de Dieu méditée et largement interprétée. Et le génie de la langue sainte en porte témoignage lui-même. En effet, les mots « vérité (אמת) et foi (אמונה) » appartiennent à la même racine (אמן), pour nous dire que la foi repose sur la vérité, que la vérité doit servir à scruter, à rectifier et à éclairer la foi. Citons encore, pour terminer, ce beau passage de la tradition : « Le matin, il faut rendre hommage à la vérité ; le soir, à la foi ; » c'est-à-dire, en d'autres termes, que la foi ne doit être, ne peut être que le couronnement de la vérité (3).

V. *De la place qu'il convient d'assigner aux dogmes dans l'ordre religieux.*

Nous croyons avoir suffisamment démontré que les *croyances obligatoires* sont antipathiques à l'esprit biblique et au génie de la religion israélite. Mais alors, faut-il rayer les dogmes de l'enseignement religieux, faut-il effacer d'un trait de plume l'enseignement dogmatique, mettre au rebut les remarquables travaux des Saadia, des Ba'hya, des Khozar, des Maïmonide,

(1) Deuter, IV, 6.
(2) Talmud, Sôta, fol. 37.
(3) Talmud, Berachoth, fol. 12. Voir le commentaire de Eïn Yaoob, *l. c.*

des Albou, etc.? A Dieu ne plaise que l'on arrive jamais à une pareille extrémité! S'il était nécessaire de dépouiller les dogmes de cette forme impérieuse, tyrannique, dont il plut à Maïmonide de les revêtir, et qui leur fait plutôt une couronne d'épines qu'une sainte auréole, il importe, d'un autre côté, de leur restituer leur véritable place dans l'édifice sacré. Nous voudrions maintenant démontrer, et nous avons vu Abravanel lui-même le reconnaître hautement, que, tout en n'étant pas des articles de foi, les dogmes n'en sont pas moins les pivots autour desquels gravite la sphère religieuse, les profonds et immenses réservoirs contenant les eaux saintes destinées à arroser et à fertiliser le champ divin.

Examinons d'abord l'objection contre les dogmes, tirée du prétendu silence gardé par Moïse sur ce grave sujet. Le silence de l'Écriture, fût-il réel, ne saurait être interprété dans le sens de la condamnation ou de la nullité des dogmes. C'est un des grands principes de la tradition, que « la loi parle comme les hommes parlent (1). » Moïse devait donc parler un langage intelligible à tous, mais surtout accessible à ses contemporains, à ceux auxquels il s'adressait directement. Or, à peine sortis de l'Égypte, et marqués encore des stigmates de la servitude, les Israélites n'étaient guère en état de recevoir des dogmes, des formules plus ou moins abstraites, qui sont comme la moelle des idées les plus élevées en matière de théodicée, de rémunération et de Providence. Israël dans le désert ne ressemblait pas peu à la plèbe romaine; si le mot d'ordre de celle-ci était « *panem et circenses*, » le cri répété de celui-là était « du pain et des miracles. » Ce qu'il fallait alors, pour un peuple si matériel et en même temps si mobile, si indiscipliné, c'était un culte pratique fortement organisé, propre à le retenir dans le giron de la religion; ce qu'il fallait encore, c'était la proscription, appuyée sur les plus sévères châtiments, de tout ce qui pouvait encourager l'idolâtrie, altérer le principe du

(1) Talmud, *passim*, דברי תורה כלשון בני אדם; Yebamoth, fol. 71; Baba Mezia, fol. 31.

monothéisme; ce qu'il fallait encore, c'étaient des lois morales claires, nettes et précises, constituant dans leur ensemble une règle de conduite et d'action pour la plupart des cas de la vie individuelle et sociale. Tout cela trouve une large satisfaction dans la Bible, dans la doctrine de Moïse et des prophètes. Les dogmes, les questions transcendantes viendront à leur jour et à leur heure, avec la maturité des esprits pour ce genre de spéculation.

Cette marche lente et graduelle de la science religieuse, cet épanouissement progressif de la semence biblique est conforme à la loi du développement rationnel, fondée sur la distinction posée par la philosophie entre l'ordre logique et l'ordre chronologique. Dans l'ordre logique, la priorité appartient aux principes généraux qui résument une science ou une législation quelconque, et qui, sous le nom d'axiomes, portent tout le poids de l'édifice. Mais, dans l'ordre chronologique, l'analyse précède la synthèse, et les généralisations dénotent une science faite, arrivée à la plénitude de sa croissance, lorsqu'il ne reste plus qu'à en mesurer et déterminer les contours.

La religion, une fois descendue du ciel et remise entre les mains des hommes, ne peut ni ne doit se soustraire à cette règle que suit invariablement toute œuvre humaine. Les dogmes ne peuvent donc venir utilement qu'au moment où la religion est définitivement constituée, après qu'elle a pénétré dans les masses, traversé jusqu'aux dernières couches sociales avec ses théories et ses pratiques, parcouru une série de siècles et d'événements propres à leur servir de témoignage, et leur prêtant ce concours et cette assistance que la raison pure ne sait pas trouver en elle-même.

Cette assertion, qui met l'ordre chronologique en regard de l'ordre logique, n'appartient pas seulement à la philosophie: elle a été recueillie par la religion, et la tradition nous enseigne que plus d'une institution, venue la dernière en réalité, fut la première dans la pensée divine. Elle en énumère toute une série qui, apparues longtemps après la création ou attendant encore leur réalisation, auraient été conçues et arrêtées avant

la Genèse (1); et il en est résulté cet adage « final en action, primitif par la pensée (2). »

Il n'est donc pas si difficile déjà d'expliquer pourquoi les dogmes ne sont pas gravés au frontispice de la Bible, pourquoi ils ne figurent pas dans la grande manifestation du Sinaï. Le moment des dogmes n'était pas venu; la religion avait encore à fournir une longue course, à parcourir bon nombre d'expérimentations et de faits avant d'aboutir à ces hautes spéculations théologiques.

VI. *Les dogmes sont tous indiqués dans le livre de la Loi.*

Nous venons de parler dans le sens de l'hypothèse que Moïse aurait gardé un silence absolu relativement aux dogmes ; mais est-il bien vrai que le livre de la Loi n'en présente nulle trace, ne nous en offre nulle part l'indication ou l'expression? Nous espérons bien démontrer le contraire, et prouver que s'ils ne sont pas formulés avec la précision scientifique, ils sont non-seulement mentionnés dans les livres de Moïse, mais en quelque sorte *incrustés* dans les événements, liés à tous les grands faits de l'histoire nationale, dont le souvenir reste impérissable chez tout israélite.

Prenons les dogmes un à un, dans l'ordre même qui leur est assigné par Maïmonide, et voyons si le Pentateuque ne nous en dit rien. Le *premier* dogme, celui de l'existence de Dieu démontrée par l'œuvre de la création, n'a-t-il pas ses fondements dans le mystérieux récit de la Genèse et dans l'institution du sabbath, proclamée dans les deux décalogues comme la consécration de ce dogme (3)? Le *deuxième* dogme, celui de l'unité de Dieu, n'est-il pas rattaché par Moïse lui même à la double manifestation de la sortie d'Égypte et de la révélation? Voici

(1) Talmud, Pessahim, fol. 54; *Ibid.*, Nedarim, fol. 39.

(2) סוף מעשה במחשבה תחלה.

(3) Exode, XX, 11; Deutér., V, 12.

ses propres paroles : « Jamais peuple a-t-il pu, comme toi, en-
« tendre la voix de Dieu parler du milieu du feu, et rester en
« vie ? Ou jamais Dieu a-t-il essayé de se choisir un peuple au
« sein d'un autre peuple, par des épreuves, des signes, des
« miracles, des combats, avec une main puissante, un bras
« étendu, de redoutables châtiments, comme tout ce que
« l'Éternel, votre Dieu, a fait visiblement pour vous en Égypte ?
« Toi seul (ô Israël) tu as été favorisé de ce spectacle, afin de
« savoir que l'Éternel est Dieu, et *qu'il n'y en a point*
« *d'autre* (1). » Le *troisième* dogme, celui de l'incorporéité de Dieu, est également rapporté à la scène de la révélation : « Prenez bien garde à vous ! s'écrie Moïse en interdisant toute adoration d'image et toute représentation de la Divinité, car vous n'avez vu aucune figure le jour où l'Éternel vous a parlé du mont Horeb au milieu des flammes (2). » Le *quatrième* dogme, celui de l'éternité de Dieu, de Dieu restant toujours identique, immuable à travers les siècles et les générations, est la conclusion de la première entrevue de Dieu avec Moïse, quand, à la question faite par ce dernier de savoir sous quel nom il devait l'annoncer à Israël, Dieu lui répond : « Je suis celui qui suis (3). » Le *cinquième* dogme, celui du culte, et surtout du culte unitaire à rendre à Dieu, outre qu'il repose sur l'ensemble des pratiques positives et sur le grand nombre des lois prohibitives de l'idolâtrie, n'en a pas moins sa source dans un fait historique de la plus haute importance, nous voulons dire dans l'élection d'Israël personnifiée dans les patriarches. C'est du moins ainsi que Moïse l'explique au peuple :
« Et maintenant, ô Israël, qu'est-ce que l'Éternel, ton Dieu,
« réclame de toi ? Pas autre chose que de le craindre, de
« marcher dans ses voies, de l'aimer, de le servir de tout ton
« cœur et de toute ton âme, afin d'observer les lois et les com-
« mandements divins que je te prescris aujourd'hui pour ton
« bien. Vois-tu, les cieux et les cieux des cieux, la terre et tout

(1) Deutér., IV, 33-35.
(2) *Ibid.*, V, 16.
(3) Exode, III, 14.

« ce qui la remplit, appartiennent à l'Éternel, ton Dieu, et ce-
« pendant ce sont tes aïeux que l'Éternel a aimés avec une
« sorte de passion, et c'est leur race, c'est vous qu'il choisit
« aujourd'hui de préférence à tous les peuples (1). »

Voilà donc les cinq premiers dogmes, ceux qui, pour la plupart de nos théologiens, constituent toute la Théodicée ; les voilà non pas formulés en axiomes, en principes abstraits, intelligibles seulement pour les esprits d'élite, mais solidement ancrés aux faits capitaux de l'histoire nationale et religieuse. Les autres dogmes, ayant pour objet la perpétuité de la loi et le gouvernement providentiel, ne sont pas moins clairement énoncés. Ainsi le *sixième* dogme, celui de l'institution prophétique, est également rattaché à la révélation sinaïque : « Dieu
« vous donnera, dit Moïse, un prophète comme moi, à qui vous
« obéirez, conformément au désir que vous avez exprimé vous-
« mêmes le jour de la grande réunion du mont Horeb, en
« disant : Nous ne pourrions, sans mourir, continuer à en-
« tendre la voix de l'Éternel ni à contempler ces flammes in-
« candescentes. Et Dieu me dit alors : Le peuple a bien parlé ;
« je leur choisirai désormais, au milieu d'eux, un prophète
« semblable à toi, et ce prophète sera auprès du peuple mon
« organe et l'interprète de mes volontés (2). » Le *septième* dogme, celui de la supériorité de la prophétie de Moïse, clôt le livre de la Loi, dont il forme comme le couronnement, supériorité fondée, d'après le texte final, sur le triple fait de la communication directe, immédiate, face à face, de Dieu avec son serviteur, puis de la grande mission accomplie par celui-ci en Égypte, enfin de la multitude de prodiges et de grandes choses opérés en présence de tout Israël (3). Le *huitième* dogme, celui de l'immutabilité de la loi, est deux fois mentionné dans le Deutéronome (4), et, dans les deux cas, opposé comme contrepoids à l'idolâtrie, c'est-à-dire à un fait connu de tout Israël. Le *neuvième* dogme, consacrant l'autorité de la tradition, s'ap-

(1) Deutér., X, 12-15.
(2) *Ibid.*, XVIII, 15-18.
(3) *Ibid.*, XXXIV, 10-12.
(4) *Ibid*, IV, 2 ; XIII, 1.

puie sur l'institution historique des Cohénim, des lévites et des juges, à qui Moïse confie le pouvoir *discrétionnaire* d'interpréter la loi (1). Le *dixième* dogme, celui de la Providence générale et spéciale, est comme l'âme de l'Écriture, le souffle divin qui vivifie toutes les pages de la Bible ; il ressort avec éclat de toutes les prédictions faites par Moïse sur l'avenir d'Israël, sur ses fautes, ses crimes, ses défections, ses épreuves, sa pénitence, son retour vers Dieu, prédictions qui occupent une portion notable du Deutéronome, notamment le chapitre XXX, et ce chant du cygne qui le termine (2), que l'on pourrait appeler le testament de Moïse, embrassant toute la destinée d'Israël (3). Quant à la Providence spéciale, elle est dans les nombreuses lois où Dieu recommande la sollicitude et la commisération pour la veuve, l'orphelin, le pauvre, l'étranger, disant qu'il écoutera leurs cris et prendra leur cause en main (4) ; elle est aussi dans cette sublime invocation où le Seigneur est appelé « le Dieu des dieux, le Maître des maîtres, le Dieu « grand, fort, redoutable, ne ménageant personne, ne se lais- « sant pas corrompre, défenseur de l'orphelin et de la veuve, « ami de l'étranger, à qui il accorde la nourriture et le vête- « ment (5). » Le *onzième* dogme, celui de la rémunération, qui contient dans ses flancs le principe du libre arbitre, est l'objet du double pacte d'alliance conclu entre Dieu et Israël, d'abord dans le désert du Sinaï, ensuite dans les plaines de Moab ; il jouit de la plus large exposition dans les deux discours qui lui sont consacrés, où le tableau des récompenses, et surtout des peines terrestres, est peint sous les plus vives couleurs (6). Le principe du libre arbitre a sa consécration toute particulière dans l'ordonnance faite par Moïse et exécutée par Josué, au sujet de la proclamation solennelle, en présence de tout Israël, des bénédictions et des malédictions entre le mont

(1) Deutér, XVII, 8-12 ; Siphri, *ibid.*; Talmud, Rosch Haschana, fol. 25.
(2) *Ibid.*, XXXII, tol.
(3) *Ibid.*, Siphri, cité par Na'hmonide.
(4) Exode, XXII, 22 et 27.
(5) Deutér., X, 17 et 18.
(6) Lévit., XXVI, tol.; Deutér., XXVIII, tol.

Garisim et le mont Ebal (1). Nous ne voulons pas toucher, pour le moment, aux deux derniers dogmes, ceux de la venue du Messie et de la résurrection, parce que, étant moins explicitement indiqués, il faudrait, pour les mettre en évidence, aborder le fond du sujet et sortir du cadre d'une introduction.

Nous venons ainsi de trouver presque tous les dogmes fondamentaux posés par Maïmonide, onze sur treize, non-seulement mentionnés par Moïse, mais encore, ce qui leur donne la force et la vie, tous liés à des faits qui frappent la vue, la mémoire, le sentiment populaire, la fibre nationale, tous appuyés sur des événements remarquables, tels que la sortie d'Égypte, la révélation, l'institution du sabbath, les monuments principaux de la vie du législateur.

Ce n'est donc pas à tort que nous avons soutenu, contrairement à la supposition d'Abravanel, que les dogmes ont leur place dans la doctrine de Moïse, la place qui leur convient le mieux, celle qui leur vaut la stabilité, sans nuire cependant au développement que leur assurera le progrès de l'instruction religieuse. Oui, il est évident que, de la façon dont ils sont conçus dans le Pentateuque, les dogmes vivent et vivront éternellement dans les classes les plus humbles, les moins instruites, fondus en quelque sorte avec la célébration périodique de nos fêtes commémoratives, avec la lecture fréquente du livre de la Loi, ce qui n'empêche pas les esprits spéculatifs de les dégager de la lettre biblique et de leur faire prendre l'essor dans les régions de l'abstraction pure. Ceci est d'ailleurs, nous aurons plus d'une fois l'occasion de le constater, la grandeur aussi bien que le secret du génie de l'Écriture sainte, de savoir parler à la fois, et dans le même langage, aux esprits les plus simples et aux intelligences les plus élevées.

Au moyen de la double discussion à laquelle nous venons de nous livrer, et qui nous a conduit, d'un côté, à refuser aux dogmes le titre d'*articles de foi* et de *croyances obligatoires*, ce qui serait contraire à la lettre comme à l'esprit de la religion;

(1) Deutér., XXVII, 12; Josué, VIII, 32 et 33.

de l'autre, à les reconnaître, à les retrouver dans tous les grands faits de la loi et de l'histoire nationale, nous sommes arrivé peut-être à en prendre la juste mesure, sans en exagérer ni diminuer l'importance. Envisagés sous ce point de vue, les dogmes n'en méritent pas moins les qualifications de bases (יסודות), de racines (עיקרים) et de colonnes (עמודים), que leur ont décernées les principaux organes de l'école théologique.

Après avoir fixé les deux extrémités du tableau qui se déroule devant nous, c'est-à-dire déterminé le point de départ des dogmes sous Moïse et leur point d'arrivée sous Maïmonide et son école, il importe de les suivre dans leur marche et leur développement entre ces deux limites extrêmes, de les voir en action sur la scène de l'histoire, d'apprécier l'influence qu'ils ont exercée sur nos évolutions religieuses. C'est ce que nous nous proposons de faire dans une étude rapide et sommaire de nos principaux monuments. Ces monuments sont pour nous la Bible, les livres de la tradition et les traités de théologie. De là la division naturelle et rationnelle de l'histoire de la religion en trois grandes périodes ou cycles : 1° *le cycle biblique*, 2° *le cycle de la tradition*, 3° *le cycle théologique*. Nous aurons l'occasion, dans le cours de ce travail, de tracer le caractère individuel de chacune de ces trois périodes, et d'indiquer le lien qui en forme le trait d'union.

COUP D'ŒIL HISTORIQUE

SUR LES DOGMES;

LEUR INFLUENCE SUR LES TRANSFORMATIONS NATIONALES ET RELIGIEUSES.

PREMIÈRE PARTIE.

CYCLE BIBLIQUE

I. *Le Deutéronome.*

Il a été démontré que les dogmes, rattachés aux commémorations et aux institutions religieuses, ont une large mention dans tout le livre de la Loi indistinctement. Cependant on a pu remarquer, par les textes cités à l'appui de notre démonstration, que c'est surtout dans le Deutéronome que Moïse s'étend avec complaisance sur les dogmes, et qu'il les recommande à toute la sollicitude des fidèles. Nulle part il ne parle en termes aussi pressants du devoir d'aimer Dieu, de s'attacher à lui, de marcher dans ses voies, de reconnaître et de méditer sans cesse cette vérité que l'Éternel est Dieu dans le ciel en haut, sur la terre en bas, et qu'il n'y en a point d'autre; de voir dans les grands comme dans les petits événements l'action et l'intervention directes de la Providence; de n'admettre nul intermédiaire entre Dieu et l'homme, ni forces matérielles, ni corps ou esprits célestes; de savoir qu'il est un Dieu véridique, juste et bienveillant, punissant le méchant, mais réservant aux justes, jusqu'à la millième génération, le bénéfice de leurs vertus; enfin de se pénétrer de cette idée que le but de l'existence, c'est de

pratiquer le bien et la droiture (1). C'est donc dans cette allocution suprême, composée, d'après la tradition, un mois avant sa mort, et que l'on peut à bon droit nommer son testament, que Moïse dévoile toute sa pensée, qu'il révèle la spiritualité de sa doctrine, qu'il dépose les germes de cette direction intellectuelle et morale qui seule pourra faire aboutir Israël à ses destinées, qu'il achève, en un mot, la construction de l'édifice religieux, en lui donnant pour base la connaissance et l'amour de Dieu, c'est-à-dire le dogme et la morale. Il en résulte que si l'on veut étudier la pensée du maître, il faut la chercher dans le Deutéronome ; on y découvre, on y prend sur le fait et tous les dogmes fondamentaux, et la mission d'Israël au sein de l'humanité.

II. *Josué.*

En fidèle disciple, plus encore que comme successeur de Moïse, Josué ne semble préoccupé que d'une seule pensée, c'est de continuer la tâche du maître aimé et vénéré, et cette préoccupation se traduit dans toute son histoire. C'est l'ombre, ou plutôt l'esprit même du divin législateur qui plane encore sur le gouvernement comme sur le peuple. Tout d'abord, dans le préambule du livre, Dieu dit à Josué : « Sois fort et persévérant dans l'observation comme dans la pratique de ce que t'a prescrit mon serviteur Moïse ; ne t'en écarte ni à droite ni à gauche, afin que tu réussisses dans toutes tes entreprises (2). » Se conformant strictement à cette recommandation, Josué se montre constamment jaloux d'exécuter les ordres de Moïse. Il commence aussitôt par rappeler aux tribus de Ruben, de Gad, et à la demi-tribu de Manassé l'engagement contracté par elles envers Moïse de traverser le Jourdain et de seconder les autres tribus dans la conquête de la Palestine (3). Après la traversée

(1) Deutér., IV, 19 ; IV, 39 ; VI, 18 ; VII, 9 et 10 ; X, 12 et 20.

(2) Josué, I, 8.

(3) *Ibid.*, 12-15.

miraculeuse du Jourdain, Josué érige un monument sur la rive gauche du fleuve, pour rappeler ce miracle aux générations futures ; mais il a soin d'ajouter qu'il ne fait qu'obéir aux instructions de Moïse (1). A la suite de la conquête de la ville d'Aï et dès son arrivée au mont Ebal, il s'empresse de construire un autel, et de convoquer tout Israël pour lui faire entendre les bénédictions et les malédictions, tout cela conformément aux prescriptions de Moïse dans le Deutéronome (2). Il procède à l'anéantissement de la race maudite et gangrenée de Chanaan, parce que c'est l'ordre de Dieu transmis à Moïse (3). Après la conquête définitive, il fait le partage entre les tribus d'après le plan et les tracés de Moïse (4) ; il n'oublie pas de désigner les villes-asiles, les villes destinées à la résidence et à l'entretien des lévites, suivant toujours à la lettre les instructions de son chef (5). Il congédie les trois tribus, les renvoie en deçà du Jourdain, les remercie d'avoir tenu les engagements pris envers Moïse, et leur donne sa bénédiction accompagnée de l'exhortation de ne manquer jamais à la loi de Moïse (6). C'est cette obéissance scrupuleuse, cette imitation presque servile, faisant de Josué comme un pâle reflet de Moïse, qui donna lieu à ce dicton populaire : « Moïse est le soleil, Josué est la lune (7).

Mais si cette fidélité de Josué se réduisait à l'obéissance littérale, si elle n'avait d'autre mérite que l'exécution scrupuleuse des ordres donnés du vivant de Moïse, elle n'aurait pas à nos yeux, pour le but que nous poursuivons ici, une importance majeure. Il n'en est pas ainsi heureusement : à cet égard, nous signalerons deux faits qui marquent la fin du gouvernement de Josué. Le premier, c'est l'incident relatif au retour des trois tribus dans leur pays, lorsque, à peine rentrés dans leurs foyers, ils jugèrent à propos de construire un autel, et, par

(1) Josué, IV, 1-10 ; Deutér. XVII, 2-3.

(2) *Ibid.*, VIII, 20-34 ; Deutér., XXVII, 4-8, 12 et 13.

(3) *Ibid.*, X, 40 ; 11, 14 et 15 ; Deutér., XX, 16-18.

(4) *Ibid.*, XIV, 1-5 ; Nombres, 34.

(5) *Ibid.*, XX, 1-19 ; XXI, 2 ; Nombres, XXXV, 2 et 11.

(6) *Ibid.*, XXII, 1-5.

(7) Talmud, Baba Bathra, fol. 75 ; פני משה כחמה פני יהושע כלבנה.

cette manifestation, excitèrent un grand émoi dans tout Israël, au point de provoquer l'envoi d'une députation conduite par le grand pontife Pinehas et chargée de leur demander compte de cet acte illégal. Ce ne fut qu'à la suite des explications fournies sur les motifs qui avaient présidé à la construction de l'autel, et de la déclaration faite sous serment qu'il n'était pas destiné aux sacrifices, que ce n'était qu'un simple monument élevé en l'honneur de Dieu, et devant servir aux générations futures de constant témoignage de l'unité d'Israël et de l'accession des trois tribus à la sainte communion du peuple de Dieu, que la députation, venue avec des sentiments hostiles, se retira satisfaite (1).

Voilà certes un événement qui, par l'initiative comme par le résultat, s'élève à la hauteur d'un grand fait religieux. Il nous apprend avec quelle sollicitude Josué et ses représentants veillaient à la pureté et à l'intégrité du culte unitaire dont l'unité d'Israël devait offrir l'inaltérable image, et qui, semblable à la femme de César, ne devait donner prise au moindre soupçon.

Voici maintenant le second fait, puisé dans la dernière allocution adressée par Josué à tout Israël réuni à Sichem. Il exhorte de nouveau le peuple à rester fidèle à l'Éternel, en lui retraçant à grands traits toute son histoire depuis Abraham (2). Mais ce qu'il y a d'étrange dans cette exhortation, c'est la faculté qu'il semble laisser à l'assemblée de choisir entre le culte de Dieu et l'adoration des idoles chananéennes (3) ; c'est l'insistance qu'il met à renouveler sa proposition, allant jusqu'à détourner Israël du service du vrai Dieu, en le lui présentant comme un Dieu jaloux, vengeur de la moindre infraction commise dans son culte (4). Le peuple insistant à son tour, et protestant de son invariable fidélité à Dieu, Josué le prend à témoin de ce choix volontaire, trois fois répété, et va sceller cette déclaration solennelle par un nouveau pacte d'alliance (5).

(1) Josué, 22.
(2) *Ibid.*, 24.
(3) *Ibid.*, *v.* 15.
(4) *Ibid.*, *v.* 19 et 20.
(5) *Ibid.*, *v.* 25.

Rien de plus étrange, de prime abord, que ce dialogue entre le successeur de Moïse et les enfants d'Israël sur le choix d'une Divinité, sur la parfaite liberté de déserter le culte du vrai Dieu pour adorer les ignobles déités du pays. Cette scène curieuse était faite pour exercer la sagacité des commentateurs et exégètes. L'un des plus remarquables d'entre eux (1) comprit qu'il s'agit ici d'un point dogmatique d'une haute importance. A Dieu ne plaise que Josué encourage les hésitations du peuple au sujet du choix de la Divinité ! Non, ce qu'il veut dire au peuple, c'est que l'adoration de l'Éternel est absolue, exclusive ; c'est que le monothéisme ne comporte aucune association; c'est qu'il repousse toute promiscuité, qu'il faut lui donner tout ou rien, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'on ne lui donne rien si on ne lui accorde pas tout. Josué ne fait ainsi que reproduire, mais d'une manière saisissante, propre à frapper l'imagination populaire, une prescription formelle de Moïse, mais confondue et, par conséquent, un peu inaperçue dans la foule des lois religieuses (2). Interprétée ainsi, l'allocution de Josué prend des proportions fort élevées ; elle dénote de sa part une profonde intelligence de la pensée et de la doctrine du maître. Il enseigne que le mosaïsme repose avant tout et par-dessus tout sur le monothéisme pur, intégral, sans partage, exclusif de tout hommage religieux offert à ce qui n'est pas lui, et il croit ne pouvoir mieux honorer cette chère et respectée mémoire qu'en léguant à Israël ce principe fondamental comme son dernier mot et sa volonté suprême.

Il est permis d'y voir autre chose encore. Il est à remarquer que cette forme employée par Josué, et qui consiste à laisser aux fidèles la faculté de choisir l'objet de leur adoration, ne lui est pas particulière. Il y a un précédent : Moïse s'en sert lui-même la veille de la révélation. En rapportant au peuple ce beau discours que nous aurions le droit d'appeler *notre discours de la montagne* (3), il lui laisse le choix d'accepter ou

(1) Akéda, dissertation, 89.
(2) Exode, XXII, 19.
(3) Exode, XIX, 5 et 6.

de refuser. C'est le peuple qui veut bien acclamer le culte du Seigneur par ce cri unanime : « Tout ce que Dieu a dit nous l'acceptons (1). » Plus tard, à l'exemple de Moïse et de Josué, Élie, sur le mont Carmel, s'écrie, lui aussi : « Si l'Éternel est Dieu, suivez-le; si Baal est Dieu, suivez-le (2). » Enfin, d'après la tradition, un nouvel et dernier engagement de cette nature fut pris par les israélites sous le règne d'Assuérus, après la chute de Haman (3). Ce langage tenu par les plus grandes autorités religieuses, cette alliance trois et quatre fois renouvelée entre Dieu et son peuple, contiennent un enseignement d'une immense portée. Il en ressort avec évidence que le culte adressé à Dieu doit être libre et spontané ; que Dieu s'adresse à notre raison plus encore qu'à notre cœur, et que rien ne lui répugne plus que des hommages forcés, contraints, produits de l'habitude et de la routine, ne jaillissant d'aucune des sources vives de la personnalité humaine. Sans doute, une fois librement accepté, le pacte d'alliance devient sacré ; mais il ne résulte pas moins de ces remarquables exemples que chacun de nous doit s'efforcer d'adorer Dieu dans l'indépendance de sa raison, que la spontanéité et le libre arbitre donnent seuls à notre adoration un mérite, une valeur que ne possédera jamais ce culte mécanique qui ne procède ni du cœur ni de l'esprit. Ainsi se trouve confirmée d'une manière éclatante notre thèse émise à l'endroit de la foi (4).

Ces remarques, puisées dans l'étude consciencieuse des textes, prouvent que le livre et l'histoire de Josué sont loin d'être dépourvus de tout enseignement théologique, et qu'ils apportent leur pierre au monument que nous voudrions élever à l'histoire du dogme.

III. *Les Juges.*

Dans cette longue période qui embrasse plus de trois siè-

(1) Exode, *v.* 8.
(2) I Rois, XVIII, 21.
(3) Talmud, Schabbath, fol. 88.
(4) Voir les *Considérations générales*, IV.

cles, et qui s'étend de la mort de Josué à l'avénement de Samuel, aucun fait saillant, aucun mouvement digne de l'attention de l'historien de la religion ne paraît s'être produit en Israël. Qu'y remarque-t-on généralement? Dans le gouvernement, absence complète du principe d'unité, une véritable anarchie plusieurs fois constatée dans le livre des Juges (1), l'hégémonie fixée nulle part et passant d'une tribu à l'autre (2), des chefs de bande tels que Gédéon, Jephté et Samson, qualifiés par la tradition de juges de la plus mince autorité (3); point de guide religieux, pas de direction spirituelle. Dans la nation, une sorte de fédéralisme lâche et sans consistance, de nombreuses défections, des chutes et des rechutes continuelles, un penchant irrésistible pour l'idolâtrie chananéenne, en dépit des malheurs qu'elle lui attire. Voilà certes un triste mais fidèle tableau, dont on aime mieux détourner les yeux que de le contempler.

Ce serait une erreur cependant que de considérer le gouvernement des Juges comme une période stérile en enseignements religieux, et l'on ne pourra guère s'y tromper, pour peu que l'on sache que l'Écriture a soin d'en dégager clairement la leçon dans un passage qui mérite d'être cité *in extenso*. Voici ce que nous y lisons : « Toute cette génération de (Josué) étant « allée rejoindre ses ancêtres, il en surgit une nouvelle qui ne « connaissait ni Dieu ni ses exploits en faveur d'Israël. Ces fils « d'Israël firent donc le mal aux yeux de l'Éternel, adorant « Baal, abandonnant le Dieu de leurs pères, suivant d'autres « dieux, les dieux des peuples d'alentour, se prosternant de- « vant eux et irritant le Seigneur..... Cette conduite fit éclater « la colère de Dieu contre Israël; il les livra au pouvoir de « brigands qui les pillèrent, les vendirent à leurs ennemis « d'alentour, de façon qu'ils perdirent jusqu'au sentiment de « la résistance. Le châtiment divin fut toujours en raison di- « recte de leur défection, comme Dieu l'avait prédit et juré, et

(1) Juges, VII, 6; VIII, 1; XIX, 1, XXI, 25.

(2) Talmud, Succa, fol. 27.

(3) Talmud, Rosch Haschana, fol. 25.

« ils furent bien malheureux. Alors Dieu suscitait des juges, « qui les délivraient de leurs oppresseurs; mais ils n'écou- « taient pas longtemps ces juges, ne tardaient pas à retomber « dans l'idolâtrie et à déserter de nouveau la voie paternelle, « celle de l'obéissance aux prescriptions divines. Il arrivait « donc ceci : Dieu leur donnait des juges, leur accordait son « assistance contre l'ennemi pendant la vie du juge, ému de « leurs gémissements contre l'oppression et la tyrannie (étran- « gères). Mais aussitôt le juge mort, la nouvelle génération, « renchérissant sur les fautes de sa devancière, se plongeait « plus avant dans le culte des idoles, sans abandonner un seul « des méfaits et des vices paternels. Dieu fut donc irrité contre « Israël, et il dit : « Puisque ce peuple viole l'alliance que « j'ai contractée avec ses aïeux, et qu'il ne cesse de me déso- « béir, à mon tour je cesserai de chasser devant lui aucun des « peuples que Josué a laissés subsister. Ces peuples *serviront* « *d'épreuve* à Israël, et l'on verra ainsi s'ils savent continuer « les antiques traditions de respect et d'obéissance à Dieu. « C'est pourquoi Dieu avait laissé subsister une portion de ces « peuples, sans les livrer au pouvoir de Josué (1). »

C'est dans ces lignes, véritable morceau de philosophie de l'histoire, que se trouve résumé tout le caractère de l'époque des juges. Voici ce qu'elles nous apprennent : Cette longue alternative de paix et de guerre, de prospérité et d'adversité, de sécurité et de troubles, de servitude et de délivrance, qui se succèdent réciproquement avec une régularité pour ainsi dire mathématique; ces hordes barbares, avoisinant la Palestine, qui se jettent sur elle comme sur une proie toutes les fois qu'Israël est infidèle à son Dieu, et qui se retirent, vaincues et terrifiées, dès que le peuple de Dieu proscrit chez lui l'idolâtrie; tout cela constitue *une épreuve*, imposée par Dieu lui-même, un spécimen du gouvernement providentiel. Effectivement, si le gouvernement providentiel est quelque part, il doit être là, dans ces vicissitudes de grandeur et de décadence, toujours en rap-

(1) Juges, II, 10-23.

port direct et invariable avec l'obédience et la rébellion d'Israël, et apportant avec elles une si éclatante confirmation de la parole de Moïse (1).

Il est à remarquer ensuite que cette épreuve porte sur ce qui fait l'essence même de la religion, le monothéisme et la proscription de l'idolâtrie. Dieu semble vouloir mettre en présence ces deux principes, si toutefois il est permis d'appliquer ce nom à l'idolâtrie, en la considérant comme le culte des appétits et des sens; et la lutte s'engage ardente, violente, se continuant pendant des siècles. Envisagée à ce point de vue, la scène se transforme, le décor historique change tout à fait d'aspect et de proportions. Ce ne sont plus de misérables tribus, sans lien de solidarité entre elles, qui se débattent contre des hordes de pillards, tantôt vainqueurs, tantôt vaincus : c'est le génie du monothéisme qui lutte contre celui du polythéisme; c'est le culte du cœur, de l'esprit et de la vertu, qui ne triomphe qu'après de longs et pénibles efforts du culte séduisant des passions et des jouissance sensuelles.

Si nous avons été assez heureux de restituer sa physionomie propre à cette période du gouvernement des juges, nous aurons contribué à la solution d'un des difficiles problèmes de l'histoire sainte. Nous savons maintenant que ce qui caractérise cette époque, c'est la lutte directe, corps à corps, du culte unitaire avec l'idolâtrie, du monothéisme, réduit à sa force intrinsèque, privé de tout concours politique et gouvernemental, avec le polythétisme, entouré de tous les prestiges de la séduction et de la vieille civilisation chananéenne, et nous aurons ainsi retrouvé le fil historique qui relie Moïse et Josué à Samuel.

IV. *Les Prophètes.*

SAMUEL.

Le monothéisme venait de triompher pour quelque temps, obtenant un répit pour se préparer à de nouvelles luttes. Sous

(1) Nombres, XXXIII, 51-56.

les derniers juges, l'idolâtrie avait disparu du sein d'Israël et ne devait y reparaître qu'après le schisme politique scindant Israël en deux royaumes. Mais on dirait que l'humanité est condamnée à passer d'une erreur à l'autre, d'un vice à l'autre, tant il est rare de rencontrer dans l'histoire une situation parfaite sous le rapport religieux et moral. Débarrassé temporairement de l'idolâtrie, l'israélitisme avait à combattre dans son propre sein, à lutter contre de nouveaux et très-dangereux éléments de dissolution : c'étaient la décadence du pontificat, la violation et le mépris des traditions de la race d'Aron, la prévarication dans le sanctuaire, le trafic et la profanation des choses saintes, crimes qui se personnifiaient dans les fils indignes du pontife Éli (1). On sait avec quelle énergie, avec quelle indignation l'histoire sainte flétrit cette conduite sacrilége, enveloppant toute cette race pontificale dans la proscription, dans l'arrêt de condamnation prononcé contre les fils, et même contre le père, pour ne pas avoir suffisamment usé envers eux de sa double autorité de père et de Cohen (2). Mais, ce qu'il y a de plus remarquable dans le récit des fautes et de l'expiation de la race d'Éli, c'est que trois fois le récit est interrompu rien que pour nommer Samuel (3). Faut-il y voir le simple effet du hasard, la méprise d'un historien peu habile à coordonner les faits ? Ce n'est guère probable, la chose se reproduisant trois fois de suite dans la même narration. Il est beaucoup plus raisonnable d'adopter la leçon de la tradition (4), de voir dans cette répétition du nom de Samuel au milieu de l'épisode d'Éli une nouvelle preuve du gouvernement providentiel. Il y a là un enseignement aussi important que consolant, à savoir que le génie de la religion ne se retire jamais complétement de la scène humanitaire ; que la filiation se continue, tantôt visible, tantôt invisible, à travers les événements et le jeu des passions humaines ; qu'à des fils d'Éli, coupables et corrompus, la Provi-

(1) I Samuel, II, 12.
(2) I Samuel, *v.* 17, 22 et 26 ; III, 11-14.
(3) I Samuel, II, 18 et 26 ; III, 1.
(4) Beréschith Rabba, sect. 58, עד שלא כבה נרו של עלי זרח שמשו של שמואל

dence sait opposer à temps des Samuel, vertueux et réparateurs.

Quoi qu'il en soit de cette interprétation, on voit déjà par les prédications faites à Éli, soit directement, soit par l'intermédiaire de Samuel (1), on voit déjà se dessiner le rôle de ce dernier. Relever le culte de sa chute, de sa dégradation, de ses tendances matérialistes; revendiquer les droits du spiritualisme et de la morale; mettre l'obéissance à Dieu au-dessus des holocaustes et des oblations; rejeter les pratiques extérieures, en tant qu'elles ne sont pas l'expression de la pensée et du sentiment religieux; bâtir la cité de Dieu moins sur les cérémonies et les actes du culte que sur les bases éternelles de la connaissance et de l'amour de Dieu: telle fut la mission de Samuel, telle fut celle du prophétisme, dont il est le glorieux fondateur.

La grandeur de la mission de Samuel a été parfaitement appréciée par la tradition, qui, dans un de ces mots brefs, mais si pleins de choses, lui attribue une importance égale à celle de Moïse et d'Aron réunis (2). Ce qui veut dire sans doute que Samuel sut faire la juste part du culte intérieur et du culte extérieur, celui-ci représenté par Aron, celui-là par Moïse. Et, en effet, Samuel est le premier qui, devant le roi Saül et en présence de tout le peuple, prononce ces remarquables paroles: « Est-ce que le Seigneur aime autant les holocaustes que l'obéissance à ses œuvres? Non; obéir vaut mieux qu'offrir des sacrifices, et la soumission l'emporte sur la graisse des béliers. Désobéir égale le crime de sorcellerie, résister à Dieu n'est pas un fait moins criminel que d'adorer des idoles (3). » Et ce grand principe, et cette éternelle vérité devient comme un *lieu commun* chez la plupart des prophètes, nouveaux interprètes de la loi (4).

(1) I Samuel, II, 27; III, 11.

(2) Bemidhar Rabba, sect. 18, שמואל ששקול כנגד משה ואהרן

(3) I Samuel, XV, 22 et 23.

(4) Psaumes, L, 9-16; *Ibid.*, LI, 18 et 19; Isaïe, I, 11-17; Jérémie, VII, 4-15; *Ibid.*, XXI, 22-23; Ezéchiel, XX, 25-31; Osée, VI, 6; Malachie, II, 4-6.

PREMIERS PROPHÈTES.

Il importe maintenant de constater que le prophétisme présente deux phases distinctes, deux périodes successives, généralement connues sous la qualification de premiers et derniers prophètes. Dans son premier développement avec Samuel et ses successeurs immédiats, — Nathan, Gad, A'hia le Chilonien, Élie et Élisée, — le prophétisme s'occupe bien moins de théories que de la revendication pratique des lois morales, et du maintien de l'intégrité et de la pureté du culte public. Il est certain qu'un enseignement spécial eut lieu dès cette époque, une école prophétique ayant été fondée par Samuel, école dont il est si souvent fait mention pendant toute la durée de la première phase (1); mais, faute de données précises sur la nature de cet enseignement, nous ne pouvons en tirer des résultats historiques. Nous ne pouvons juger de cette première action prophétique que par ce que l'histoire nous apprend de la vie et de la conduite publique de ses chefs. Elles sont dignes, cette conduite et cette action, d'être éternellement méditées. On ne saurait mieux qualifier les prophètes qu'en les appelant *les tribuns de la religion*, attaquant en face l'iniquité et la corruption, ne ménageant pas plus les rois que les hommes de la dernière classe, leur reprochant leurs vices et leurs crimes directement, publiquement, sans ambages, dans les termes les plus durs (2), avec une indignation vive et contenue, flétrissant la démoralisation dans ses manifestations les plus diverses, prononçant avec Samuel la déchéance de Saül, avec Nathan la censure de David enlevant Bath Cheba, avec Ahia la déshérence de Réhabéam et le déchirement de la royauté de David, avec le même Ahia la condamnation de Jéroboam, avec Élie l'extermination d'Achab et de sa race impie. Ainsi, pendant cette première période, les prophètes enseignent plus par l'exemple que par le précepte, ce

(1) I Samuel, X, 5 et 6; *Ibid.*, X, 13; XIX, 20-24; I Rois, XVIII, 4 et 13; II Rois, II, 3, 5, 7 et 15; *Ibid.*, IV, 1; VI, 1; IX, 1.

(2) I Rois, VIII, 18; II Rois, III, 14.

qui ne doit pas nous empêcher de reconnaître tout ce que l'on doit à leurs efforts pour la conservation pure et sans mélange de la doctrine de Moïse.

DERNIERS PROPHÈTES.

Le second cycle prophétique, qui commence à Osée (1), opère une transformation dans cette institution. Sans cesser d'être les censeurs des mœurs, les redresseurs des rois et des grands, comme cela se voit notamment chez Isaïe et Jérémie, qui ne renoncent nullement à la prérogative de morigéner les rois et les peuples, les prophètes s'élèvent de la fonction de simples tribuns à la mission bien autrement élevée de prédicateurs universels, d'orateurs de l'humanité. C'est alors que viennent figurer au premier plan le tableau des misères actuelles et des grandeurs futures d'Israël, ses chutes et sa rédemption, l'annonce d'un libérateur spirituel, la prédiction d'un âge d'or universel, la prévision du triomphe définitif du monothéisme ralliant à lui tous les peuples de la terre, et les fondant ensemble dans le moule indestructible de l'adoration d'un seul et même Dieu. Alors retentissent sur les hauteurs de Sion et sur les places de Jérusalem des vérités morales et religieuses dont l'humanité sera toujours fière; alors sont enseignés dans une langue ardente, inspirée, sublime, dont ces grands hommes emportèrent le secret, tous les dogmes qui font l'objet de ces études. Vous les trouverez spécialement dans cette seconde partie du livre d'Isaïe (2), dont une critique hardie et téméraire se montre un peu trop pressée de contester la paternité; vous y trouverez, à plusieurs reprises, le dogme de la création considéré comme preuve de l'existence de Dieu (3), l'immatérialité de Dieu ou l'impossibilité de lui trouver une similitude quelconque (4), l'unité et l'éternité de Dieu (5), la prescience

(1) Chronologie de Maïmonide, Yad ha-Hazaka, préface.

(2) Isaïe, 40 et suiv.

(3) Isaïe, XL, 12-26.

(4) *Ibid.*, *v.* 18 et 25.

(5) *Ibid.*, XLIII, 10; XLIV, 6.

divine et le gouvernement providentiel (1), la palingénésie religieuse et morale (2), la connaissance de Dieu devenant un fait universel (3). Nous n'ajouterons rien à cette rapide esquisse de la haute mission du prophétisme, de peur de l'amoindrir.

V. *Les Hagiographes.*

DAVID ET LES PSAUMES.

Les livres de David et de Salomon étant rangés parmi les Hagiographes, nous devons en parler après les livres prophétiques. Nous n'avons pas à nous occuper du rôle politique de ces rois, dont l'histoire n'entre pas dans le cadre de notre travail, mais nous devons faire connaître leur mission religieuse, mettre en relief l'auteur des psaumes et l'auteur des proverbes. Nous voudrions, s'il était possible, tirer la quintessence de leurs livres, mettre en lumière le principe dominant de leurs écrits. A cet égard, David est avant tout l'immortel auteur des hymnes sacrées, le chantre du culte d'amour et d'enthousiasme. Jamais la lyre n'a trouvé des accents semblables pour célébrer les louanges du Seigneur. Pour lui, ce n'est pas seulement le ciel, les astres et l'homme, qui chantent et exaltent Dieu, mais la nature tout entière. C'est lui qui sait faire retentir à nos oreilles le concert des fleuves, la grande voix des brisants de la mer, proclamant la toute-puissance du Seigneur (4) ; c'est lui qui vous montre les champs tressaillant d'allégresse, les arbres de la forêt accueillant avec des cris de joie l'arrivée de l'Éternel (5) ; c'est lui qui vous fait assister aux applaudissements des eaux et aux acclamations des montagnes, célébrant l'arrivée du souverain juge de la terre (6) ; c'est lui qui convie à un

(1) Isaïe, XLI, 22, 23 et 26 ; XLVIII, 3, 5 et 12 ; XLV, 11 ; XLVI, 10.

(2) Isaïe, II 1-5 ; XI, 12 ; XXXII, 16 et 17.

(3) Isaïe, XI, 9-12 ; LVI, 7 et 8.

(4) Psaumes, XCIII, 3 et 4.

(5) Ps., XCVI, 12 et 13.

(6) Ps., XCVIII, 8 et 9.

immense alléluiah les anges, les corps célestes, les immenses luminaires qui roulent dans l'espace, les cieux et les cieux des cieux, en même temps que les abîmes, les monstres marins, les corps inorganiques, montagnes et collines, végétaux et animaux, rois et peuples, adolescents et vierges, jeunes et vieux. « Que tous, s'écrie-t-il, célèbrent le nom du Seigneur, ce nom qui domine toute la création, et dont la majesté s'étend sur le ciel et sur la terre (1)! » N'est-ce pas lui encore qui dit : — « Mon vœu, mon plus ardent souhait, c'est de passer ma vie entière dans la maison du Seigneur, pour me délecter des perfections divines et fréquenter son sanctuaire (2)? » Nest-ce pas lui encore qui dit : « Mon âme aspire et voudrait s'élancer vers le parvis sacré : cœur et chair, tout chez moi chante le Dieu vivant (3)! »

Assurément nous ne voulons pas dire que les psaumes ne contiennent que cela; nous savons qu'il est d'autres points fondamentaux qui trouvent également leur expression dans ces cantiques, que les temples et les églises se sont empressés d'emprunter à l'humble synagogue. On y voit touchées de main de maître les graves questions de la Providence générale et spéciale, de la justice divine dans ses rapports avec le bonheur des méchants et le malheur du juste (4); on y découvre des allusions nombreuses à l'immortalité de l'âme et à la vie future (5). Nous avons déjà vu (6) que, fidèle à la tradition prophétique, David met au-dessus des pratiques du culte, notamment des sacrifices, la pureté du cœur, la contrition de l'âme, la prière sincère et recueillie. Que si nous désignons plus particulièrement l'adoration de Dieu, ce que nous appelons le culte d'amour et d'enthousiasme, c'est qu'il constitue l'idée saillante des psaumes, c'est qu'il a donné son nom à l'œuvre sainte, ce nom de Tehillim (תהלים) qui signifie *louanges*, et qu'il a valu

(1) Ps., CXLVIII, 1-13.
(2) Ps., XXVII, 4.
(3) Ps., LXXXIV, 3.
(4) Ps., XXXVII, 35-36; LXXIII, 3-21.
(5) Ps. XXXI, 20; LXXIII, 24; XLIX, 16-21; CXVI, 9 et 15; XXI, 5.
(6) Voir plus haut les Prophètes, IV, Samuel. Ps., L, 9-16; LI, 12, 18 et 19.

à son immortel auteur le beau surnom de *mélodieux compositeur des chants d'Israël* (1).

Il est encore à remarquer que cet amour de Dieu, cet enthousiasme élevé à sa plus haute puissance et poussé parfois jusqu'à l'extase dans une poésie lyrique sans pareille, se reflètent dans la vie tout entière de David telle qu'elle nous est retracée par l'histoire. Encore tout jeune et simple berger, il est signalé à Saül, tombé dans une noire mélancolie, comme un habile musicien..... protégé de Dieu (2). Devenu roi, il célèbre avec une pompe extraordinaire la rentrée de l'arche sainte dans la résidence royale, et, à cette occasion, il se livre à de telles démonstrations de joie et d'allégresse, qu'il blesse les instincts aristocratiques de la fille de Saül, sa femme (3). Vainqueur de tous ses ennemis d'alentour, il dit au prophète Nathan ces belles paroles : « J'habite, moi, un palais de cèdres, tandis que l'arche du Seigneur repose sous une tente (4). » Empêché par une volonté supérieure d'accomplir son projet de construire un temple digne de la majesté divine (5), il veut du moins y contribuer par la préparation des voies et moyens qu'exigera l'édification de la maison de Dieu. Toute sa vie, il s'efforce d'amasser des trésors, d'entasser les métaux précieux et autres, d'accumuler tous les matériaux propres à cette sainte destination (6). Jaloux d'entourer les solennités religieuses du plus d'éclat et de pompe possible, il organise sur de larges bases le service des lévites, institue cette école de musique et de chant sacré devenue si célèbre par les hommes qu'elle a produits, — les Héman, les Assoph, les Ethan, les Yedouthoun et les Korahites (7). Enfin, c'est sa joie suprême d'avoir pu remettre avec ses dernières instructions à son fils Salomon, en présence de tout Israël électrisé par son exemple, les immenses trésors des-

(1) II Samuel, XXIII, 1, נעים זמירות ישראל

(2) I Samuel, XVI, 18.

(3) II Samuel, 6.

(4) II Samuel, VII, 2.

(5) II Samuel, *v.* 5-13; I Chron., XXII, 7-10.

(6) I Chron., XXII, 14-16; XXIX, 1-5.

(7) I Chron., XV, 16-24; XVI, 4-7.

tinés à ce sanctuaire, que d'autres mains devaient édifier et consacrer (1).

Voilà des faits constatés et enregistrés par l'histoire ; ils nous autorisent donc à dire que la vie du roi David n'est pas autre chose que l'idée dominante du psalmiste traduite en actes.

Aussi, cette belle et harmonieuse ordonnance entre la pensée et l'action, cette ardeur constante à mettre en parfait accord le culte théorique et le culte pratique, cette sollicitude sans relâche portée au perfectionnement des choses saintes, cette thésaurisation vouée à un but religieux et, par conséquent, si différente de celle des rois ordinaires, ce soin incessant d'élever l'adoration du Seigneur à une hauteur inconnue avant lui, ces efforts permanents pour faire pénétrer dans le sein des masses le sentiment de la gloire et la notion de la toute-puissance du Créateur, ici par le prestige du culte public, là par les poétiques accents de sa lyre incomparable ; cet ensemble majestueux où l'on ne sait ce qu'il faut admirer le plus, du précepte ou de l'exemple, de la pensée ou de l'action, constitue l'impérissable monument élevé dans le cœur du peuple à David et à la race davidique.

Oui, cette description est bien faite pour nous expliquer comment la restauration de la maison et du trône de David est devenue pour tout Israël une espérance, une croyance, un culte, un serment prêté par Dieu lui-même (2). David est la plus noble personnification d'Israël ; David est ce représentant complet et fidèle qui fait vibrer toutes les cordes nationales ; David résume en lui les qualités, les passions et jusqu'aux défauts de son peuple ; David n'est ni incorruptible, ni impeccable ; il se laisse plus d'une fois entraîner soit par l'attrait du sens, soit par la colère et la vengeance ; mais avec quelle vigueur il sait se relever et réparer ses torts ! David commet plus d'une injustice, plus d'un crime ; mais la grandeur de ses écarts est toujours dépassée par celle de l'expiation, de la pénitence et du

(1) I Chron., XXIX, 9.

(2) Ps., LXXVIII, 70 ; LXXXIX, 21-38 ; CXXXII, 10-12 ; II Samuel, VII, 16 ; I Chron., VII, 14.

retour à Dieu (1). Et c'est ainsi qu'il nous offre la vivante et fidèle image de cette race forte, mais d'humeur inégale ; de ce peuple à la nuque dure, souvent coupable, parfois criminel, mais se fortifiant par ses chutes, mais se retrempant au milieu de ses épreuves avec cette vitalité qui fait les grandes races non moins que les grands hommes. Gloire éternelle donc à David et à l'idée davidique !

VI. *Salomon et les Proverbes.*

Si nous tenons à faire pour Salomon ce que nous venons de tenter pour son glorieux père et prédécesseur, apprécier son rôle et sa mission par l'analyse de sa doctrine, il faut naturellement tirer cette doctrine de celui de ses livres qui prête le moins, soit aux contestations d'authenticité, soit à la multiplicité d'interprétations. C'est dire qu'il faut la chercher, non pas dans le Cantique des Cantiques ou dans l'Ecclésiaste, mais dans ce recueil des proverbes qui contient l'expression claire et nette de la pensée de Salomon. Tout en faisant la part de la diversité qui doit régner dans une compilation de ce genre, et qui règne effectivement dans cette simple juxtaposition de sentences brèves, isolées, graines éparpillées d'un collier de perles, on ne saurait méconnaître que la pensée dominante de ce recueil, pensée qui se fait jour surtout dans la première partie, c'est l'éloge, nous allions dire *le panégyrique de la sagesse*. C'est avec la sagesse que Dieu créa le monde (2) ; c'est la sagesse qui prononce ce sublime monologue, sur lequel s'est tant exercée la sagacité des exégètes et des théologiens (3) : — « C'est moi que l'Éternel a choisie comme son instrument « primordial, comme le prélude de la création. J'ai été cou« ronnée dès l'éternité, longtemps avant que la terre fût ; je « fus engendrée avant l'existence des abîmes, avant les nobles

(1) Ps., LI.
(2) Prov., III, 19.
(3) Saadia, *les Croyances et les opinions*, liv. Ier.

« sources de l'élément liquide, avant la consolidation des mon-
« tagnes, comme avant l'apparition des collines, avant l'émer-
« gement des continents, avant cette matière poussiéreuse qui
« est devenue le globe. Je fus là présente quand le Seigneur
« traça la forme des cieux, quand il mesura avec le compas les
« dimensions de l'abîme, quand il réunit les nuées d'en haut
« en firmament, quand il fit jaillir les sources des profondeurs
« de l'abîme, quand il traça à l'Océan sa limite, aux eaux leur
« barrière infranchissable, quand il posa les fondements de la
« terre. Oui, avant ce temps, je fus le confident de Dieu, et ses
« délices de chaque jour... (1). » Mais cette sagesse ne s'isole pas dans sa fierté, ni ne se retranche derrière les *quartiers* d'une noblesse plus ancienne que le monde. Non, elle se montre toujours disposée à se mettre au service comme à la portée de tous les hommes; elle ne cesse de leur prodiguer ses conseils, dévoilant les dangers de l'ignorance et de la convoitise (2), montrant à nu les plaies hideuses de la séduction et les abîmes où elle précipite ses malheureuses victimes (3), prêchant sur les grandes routes, au coin des carrefours, aux portes des villes, à l'entrée des maisons (4), c'est-à-dire ne négligeant personne, s'adressant aux grands et aux petits, aux individus et aux masses, et leur prêchant... quoi? la supériorité de la morale et du savoir sur l'or, les perles et les choses les plus précieuses; la crainte de Dieu, la haine du mal, l'horreur de l'orgueil, des mauvais penchants et des voies tortueuses, le parcours de la voie de la générosité, le cheminement dans les sentiers de la justice (5), l'éloignement des sots et de la mauvaise compagnie, la fréquentation des sages et des gens de bien (6). A côté de ces passages, où la sagesse occupe toute seule la scène et porte la parole, il en est beaucoup d'autres disséminés dans tout le livre, au point qu'il n'y a pas un seul chapitre où l'auteur ne revienne à la charge pour décrire, vanter, louer et exalter les avantages de la sagesse.

(1) Prov., VIII, 22-30.
(2) *Ibid.*, I, 22.
(3) *Ibid.*, V, 2-14.
(4) *Ibid.*, VIII, 1-13.
(5) *Ibid.*, *v.* 10-21.
(6) *Ibid.*, IX, 8 et 9.

Mais quelle est cette sagesse qui imprime son cachet au livre des proverbes comme à l'individualité de Salomon? D'après la Tradition, ce serait la sagesse religieuse, la science sacrée, la connaissance de la loi. Elle appuie cette assertion sur le texte. — La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse (1), — qui forme comme l'épigraphe du livre. Cette interprétation est peut-être trop absolue; il semblerait plutôt, et cela résulte des nombreux textes où il est question de la sagesse et des sages, qu'il s'agit d'une sagesse plus compréhensive, embrassant à la fois la religion, la morale, les rapports sociaux, la vie individuelle, la science proprement dite, mais le tout placé, bien entendu, sous les auspices de la crainte de Dieu. C'est la sagesse pratique, non pas sans analogie avec cette sagesse orientale, à laquelle l'histoire même la compare (2), consistant principalement dans l'équilibre : équilibre dans les mœurs, équilibre dans les jouissancee, équilibre dans les passions, modération dans les désirs, usage convenable mais réservé de la fortune, fuite de tout excès. Il ne faut pas oublier cependant que, pour Salomon, au-dessus de cette sagesse vulgaire, devenue un lieu commun pour tous les moralistes de l'antiquité, il y a celle qui émane directement de Dieu, celle qui, ainsi que nous l'avons vu tout à l'heure, nous décline elle-même ses titres, son origine, dans cette langue sublime qui procède bien plus de l'inspiration sacrée que de l'expression prosaïque de la sagesse des nations. Mettre la vie, les mœurs, la société et la religion elle-même sous la sauvegarde de cette sagesse primordiale et universelle, réservoir inépuisable de toutes les sagesses spéciales et limitées, ou plutôt Dieu lui-même, se mettant à la portée de chacun de nous par un rayon de sa lumière bienfaisante et céleste; établir ainsi une communication directe entre Dieu et l'homme, même pour les faits de la vie usuelle; montrer la religion, non plus retranchée derrière les murs du sanctuaire, mais se répandant au dehors, s'infiltrant par toutes les issues dans la pratique de la vie, alliée à la

(1) Proverbe, I, 7.

(2) I Rois, IV, 30.

raison et au sens commun, voilà l'œuvre originale de Salomon, telle qu'elle ressort de l'étude attentive du livre des proverbes, telle aussi qu'en témoignent l'Histoire sainte et la Tradition. L'Écriture n'aurait certes pas tant vanté la sagesse de Salomon, elle ne l'eût pas mise au-dessus de celle du monde entier, elle n'eût pas proclamé Salomon le plus sage des hommes (1), s'il n'avait fait qu'ajouter quelques pages à la sagesse gnomique, si répandue en Orient comme dans toute l'antiquité païenne Tel enfin nous paraît être le vrai sens de cette parabole du Talmud, disant : — Avant Salomon, la religion ressemblait à un panier sans anses ; c'est Salomon qui lui confectionna des anses (2). — Ces *anses* ne seraient-elles pas la sagesse pratique, la morale d'action, et cette ligne de conduite s'adaptant à toutes les situations, considérées comme autant de voies qui aboutissent à Dieu et à son culte ?

De ces considérations il résulte que le nom de Salomon reste invariablement attaché à l'idée de sagesse humaine et pratique procédant de la sagesse divine et éternelle, comme celui de David rapellera toujours le culte d'amour et d'admiration offert à Dieu par tous les êtres sublimes et infimes de la création.

VII. *Job.*

Après avoir ainsi caractérisé l'œuvre de David et de Salomon, il nous reste, pour terminer cette revue des livres saints, à dire un mot du livre de Job, ce *sphinx* de la Bible, resté si longtemps à l'état d'énigme, et dont les mystères ne sont pas encore tous percés à jour. La tradition, qui est une mine, mine inépuisable pour tout ce qui concerne la religion, le culte et l'exégèse biblique, est venue jeter, non pas la lumière, mais quelques lueurs sur les avenues sombres de ce monument isolé, semblable à un palais majestueux bâti en plein désert (3). Nos

(1) I Rois, IV, *v.* 31-34.

(2) Talmud, Erubin, fol. 22 ; Nédarim, fol. 21. עד שלא בא שלמה היתה תורה דומה לכסיפה שאין לה אזנים בית שלמה וצשה לה אזנים .

(3) Talmud, Baba Bathra, fol 16.

théologiens, notamment Maïmonide et Albou (1), ont ensuite élargi la voie et sont entrés assez avant dans le cœur du sujet.

Pour la tradition comme pour la théologie proprement dite, le sujet du livre de Job, c'est le dogme de la providence, envisagé sous ses différents aspects : providence générale, providence spéciale, prospérité du méchant, adversité du juste, solidarité des générations, causes et caractère de l'épreuve, — qui est l'objet de la discussion de Job avec ses interlocuteurs. Ce n'est pas ici le lieu de faire un exposé qui aura sa place dans l'étude particulière des dogmes ; il suffira d'en donner une indication sommaire. Job, troublé par ses malheurs et ses cruelles épreuves, nie la providence (2). Les trois amis s'évertuent à combattre son opinion, mais par des raisons différentes, qui, faibles et incomplètes, ne parviennent pas à convaincre Job. Alors survient un nouveau personnage, Elihu, qui reprend en sous-œuvre la démonstration de l'intervention providentielle, en s'appuyant sur des arguments tirés soit de certains faits moraux, tels que les avertissements qui nous sont donnés dans des songes ; soit de faits physiques, tels que les maladies et les phénomènes météorologiques (3). Enfin, comme le *Deus ex machina*, l'Éternel vient clore lui-même cette mémorable discussion, en faisant toucher du doigt à Job la réalité de sa providence, tant par l'énumération des merveilles de la création que par l'indication de la loi mystérieuse qui la gouverne, qui préside à leur conservation, au sein des forces de la nature déchaînées, indomptables pour tout autre que pour cette providence que l'on ose méconnaître (4).

Voilà la substance de ce livre de Job, de ce grand débat sur le gouvernement providentiel, auquel on n'a pas su assigner une date certaine, et que la tradition laisse flottante dans ce laps de temps considérable qui s'étend depuis Abraham jusqu'à

(1) *Guide des égarés*, IIIe partie, chap. 22 et 23. Ikarim, IVe partie, chap. 7.

(2) Talmud, Baba Bathra, *ubi supra*. בקש איוב להפוך הקערה על פיה.

(3) Job, XXXIII, 15-25; *ibid.*, XXXVII, 2-21.

(4) *Ibid.*, chap. 38-41.

la captivité de Babylone (1). Cette marge immense laissée par la chronologie à la rédaction du livre de Job n'est pas elle-même sans enseignement. On veut probablement nous dire par là qu'ici l'époque, la date, importe peu, le dogme de la providence planant sur tout le cycle de la loi écrite et constituant une de ces questions vitales qui préoccupent toutes les générations, un de ces problèmes qu'un siècle pose à l'autre, fait pour exciter partout, toujours, l'attention et l'intérêt, chacun pouvant et devant se dire : — *Tua res agitur*. C'est pourquoi, même en dehors de sa valeur littéraire, le livre de Job ne cessera d'occuper une grande place dans l'histoire et l'exposé du dogme.

VIII. *Résumé du cycle biblique.*

Nous voudrions maintenant résumer en quelques mots cette longue période de la loi écrite, cette époque si pleine de péripéties et de vicissitudes politiques, de chutes sociales et de révolutions morales, si troublée par les luttes et les calamités nationales, mais si grande par les enseignements religieux. Nous voudrions surtout en dégager l'*unité*, s'il nous est possible de la découvrir sous le double poids des faits et des idées. Où est-elle cette unité? Elle est, elle ne peut être que dans cette *parole de Dieu* qui ne cesse de retentir dans le monde religieux depuis l'origine jusqu'à la fin de ce grand cycle, dans cette parole sacrée qui tantôt marche, tantôt court et bondit sans se lasser jamais, dans cette parole de vie, qui, pour nous servir de l'expression du Psalmiste (2), se manifeste en langues de feu, faisant trembler l'immensité du désert ; dans ce verbe divin, qui, comme dit Isaïe, ne se dessèche comme l'herbe ni ne se flétrit comme la fleur, mais subsiste éternellement (3) ; dans cette voix de Jacob (4), familière avec l'invocation de la Divinité ; dans cette voix forte et majestueuse (5) qui, depuis Abraham, père des

(1) Talmud, Baba Bathra, *l. c.*; Beréschith Rabba, sect. 57.
(2) Ps. XXIX, 7 et 8.
(3) Isaïe, XL, 8.
(4) Genèse, XXVII, 22.
(5) Ps. XXIX, 4.

croyants, jnsqu'à Malachie, dernier organe de la prophétie, proclame le nom du Seigneur ; dans cette voix indéfinissable qui avec Moïse promulgue le Décalogue et la Loi, avec Josué fixe les bases du monothéisme, avec les juges procède au duel entre le monothéisme et le polythéisme, avec Samuel constitue la suprématie du culte intérieur sur le culte extérieur, repoussant les hommages d'une adoration menteuse et hypocrite ; dans cette voix qui, avec David et Salomon, s'assied sur le trône, chantant avec le premier les louanges du Seigneur, enseignant avec le second la sagesse aux grands et aux petits, en la subordonnant à la sagesse divine et universelle ; dans cette voix sublime qui, non moins fidèle à la loi du progrès qu'à celle de la stabilité, atteint la plénitude de la perfection, s'élève à des hauteurs inaccessibles avec les derniers prophètes, et, par ses communications avec les anges, semble leur dérober ces accents inimitables que nous font entendre les Osée, les Isaïe, les Amos, les Joël, les Michée, les Habacuc, les Jérémie ; dans cette voix qui ne s'est pas bornée à parler à des contemporains, mais dont l'écho se continue, se répercute à travers l'espace et le temps, se faisant entendre d'une façon claire et distincte aux oreilles des dernières générations ; dans cette voix qui, parce qu'elle est divine, n'a rien perdu et ne peut rien perdre de sa fraîcheur, dominant les voix profanes de toute la hauteur du ciel sur la terre (1), nous transportant d'allégresse aux paroles et aux promesses consolantes d'Isaïe, nous arrachant des larmes aux gémissements de Jérémie, nous faisant frissonner aux sanglants reproches d'Osée et d'Ézéchiel ; dans cette voix qui, comme celle du Dieu vivant parlant au milieu des flammes (2), s'adresse à tous, grands et petits, peuples et rois, hommes et femmes, jeunes et vieux, embrasse tout dans ses insondables profondeurs, — religion, culte, morale, doctrine, dogme, précepte de vie, — trouve l'expression juste pour le patriotisme étroit et local des peuples primitifs, comme pour les idées *humanitaires* de la société moderne, pour les principes d'une

(1) Isaïe, LV, 9. (2) Deutér., IV, 3.

moralité vulgaire comme pour les questions transcendantes de la Théodicée, possédant ce secret, qui est le secret de Dieu, de savoir parler aux plus humbles et aux plus élevés, aux plus ignorants et aux plus instruits, comme l'enseigne encore Isaïe : — Ainsi dit le Seigneur : « Je réside dans la région haute et sainte, et je suis avec les contrits et les humbles (1) ! »

Est-il une unité plus réelle que la constance, la perpétuité de cette parole de Dieu, imprimant à tout le cycle biblique un cachet, non pas d'uniformité, mais d'harmonie et d'identité? C'est cette *unité* qui nous a suggéré la pensée de considérer et d'étudier comme un seul tout la longue et complexe période de la loi écrite.

IX. *Captivité de Babylone.*

On peut considérer la captivité de Babylone comme une époque intermédiaire entre le cycle biblique que nous venons d'étudier et le cycle de la tradition que nous allons aborder. Elle participe à la fois du premier par les prophètes et les hagiographes, qui en sont contemporains. — Ézéchiel, Daniel, et plus tard Haggaï, Zacharie, Malachie, Ezra et Néhémie, — dont les écrits font partie du saint canon, et du second par certaines doctrines qui viennent se greffer sur le tronc du mosaïsme et qui se fondent ensuite avec la tradition. Les données que nous possédons sur le séjour d'Israël à Babylone se réduisent à peu de choses : elles se bornent à ce que nous en apprennent indirectement les susdits orateurs et quelques apocryphes. Elles suffisent cependant pour mettre en lumière deux faits essentiels, l'un, national et politique, que nous nous contentons d'indiquer, l'autre, purement religieux et dogmatique. Le premier, résultant et des alliances matrimoniales contractées par les Israélites avec les Chaldéens et de l'adoption de la langue chaldéenne (2), dénote cette faculté d'assi-

(1) Isaïe, LVII, 14.

(2) Néhémie, XIII, 23 et 24.

milation qui caractérise les races privilégiées, à la condition toutefois de rester dans certaines limites. A ce point de vue déjà, la courte période de la captivité de Babylone contient de graves enseignements que ce n'est pas ici le lieu de développer. Le second fait, en rapport direct avec notre sujet, c'est l'influence exercée sur les enfants de la captivité par les idées religieuses et théologiques de l'ancienne Chaldée. Cette influence est incontestable; elle se fait jour dans les prophéties d'Ézéchiel, de Daniel et de Zacharie. Il suffit d'un peu d'attention pour apercevoir les modifications que subit le génie prophétique. L'historien peut suivre presque pas à pas cette dégradation de la lumière prophétique. Claire et nette, comme la raison même, dans la bouche de Moïse, sobre et précise sous ses premiers successeurs, allégorique et figurée à partir d'Osée jusqu'à Jérémie, elle devient légendaire, énigmatique et apocalyptique, avec Ézéchiel (1), Daniel (2) et Zacharie (3), contemporains de la captivité ou la suivant de près. C'est pour la première fois que les anges sont désignés par des noms propres, et représentés sous certaines formes matérielles et déterminées. Les anges (Malachim) de Moïse, les séraphins entrevus par Isaïe, deviennent décidément des messagers à figure humaine, se nomment Michaël et Gabriel pour le compte des Israélites, ou l'homme vêtu de lin, qui semble le génie familier d'Ézéchiel (4), prince des Grecs, prince des Perses pour les autres peuples (5). Ces anges apparaissent aux prophètes sous des aspects effrayants, ressemblant à la foudre et à la flamme (6). Dans cette transformation, il n'est que juste de faire la part de la révolution politique : En quittant la terre sainte, en vivant dans des milieux si différents, et par suite du contact avec ces Chaldéens si célèbres par leurs traditions astrologiques (7), les prophètes perdent à la fois la perfection

(1) Ezéchiel III, 1 et 3; IV tot.; V, 1-5; VIII, 1-4; X tot.; XII, 3-7; XVII, 2-10; XVIII, 2; XXXIV, 1-23; XXXVII, 1-10.

(2) Daniel, VII, 8; IX, 21-27; chap. X, 11 et 12.

(3) Zacharie, II, 1-6; chap. IX, 5 et 6.

(4) Ezéchiel, IX, 2, 3, 11; X, 2 et 6.

(5) Daniel, X, 20 et 21; XII, 1.

(6) *Ibid.*, X, 6; Ezéchiel, VIII, 2.

(7) Isaïe, XLVII, 15.

et les clartés du langage. Les idées se troublent, l'expression s'altère et s'obscurcit, comme cela se voit chez les Grecs et les Romains, chez qui la décadence littéraire suit de près la décadence politique. Les prophètes eux-mêmes sentent cette infériorité, en souffrent, et Ézéchiel se plaint hautement de n'être plus aux yeux du peuple qu'un faiseur de paraboles (1). D'un autre côté, l'endurcissement du peuple et l'apathie où l'avaient plongé ses malheurs exigeaient de la part de ses guides spirituels l'emploi de moyens propres à stimuler l'attention, d'images frappant l'imagination et les sens. « Pose des énigmes, fais des paraboles à Israël, » dit Dieu à Ézéchiel (2). Mais l'influence étrangère n'en est pas moins certaine ; elle est formellement constatée par la tradition, qui dit : « C'est de Babylone qu'Israël rapporta le nom des anges (3). »

A côté de la nomenclature des anges (démonologie), il faut remarquer le dogme de la résurrection des morts, qui devient un fait matériel dans les idées d'Ézéchiel et de Daniel (4). Dans l'importation de la démonologie, on prend pour ainsi dire sur le fait cette tendance, aussi ancienne que le monde, à rendre visibles, sensibles et palpables les rapports entre le ciel et la terre, entre le créateur et les créatures. Elle est l'origine du principe d'*incarnation* venu de l'Orient et appelé à exercer une si puissante influence sur une notable partie du genre humain.

Nous avons parlé tout à l'heure de la faculté d'assimilation que possède la race israélite ; nous ajouterons, et ce sera notre conclusion de l'appréciation de la captivité de Babylone, que cette assimilation n'est pas seulement politique et sociale, mais aussi intellectuelle. Nous voyons, en effet, avec quelle facilité la théologie s'est emparée des principes de la démonologie et de la résurrection ; elle les a faits siens, et l'on sait toute l'influence qu'ils ont exercée, le premier sur le système religieux

(1) Ezéchiel, XXI, 5.

(2) *Ibid.*, XVII, 2.

(3) Talmud, Jéruschalemi, Rosch Haschana ; Beréschith Rabba, sect. 48.

(4) Ezéchiel, XXXVII, 1-10 ; Daniel, XII, 2 et 3.

connu sous le nom de Kabbale, le second sur la situation des partis sous le second temple. Mais, qu'on veuille bien le remarquer, ce n'est pas une faculté d'assimilation qui absorbe tout indistinctement, semblable à l'éponge de la tradition (1), le bon grain et l'ivraie, le cordial et le poison; non, elle ressemble au crible (2) qui repousse le son et ne garde que la fleur de farine. Et la preuve en est que, en dehors de la corporéité des anges et de la résurrection, croyances qui n'ont rien de choquant ni de contraire au mosaïsme, le judaïsme ne prit rien des rêveries chaldéennes, rien de leurs grossières superstitions, rien de leurs puérilités astrologiques, ainsi que nous ne tarderons pas à le voir lors de l'examen critique de l'époque suivante. A cet égard, la captivité de Babylone devra servir d'exemple et de leçon à toutes les émigrations ultérieures, et nous-mêmes nous pouvons y puiser des enseignements et une règle de conduite.

(1) Aboth. V, 18. (2) *Ibid.*

DEUXIÈME PARTIE.

LE CYCLE DE LA TRADITION.

I. *Les trois derniers prophètes*

HAGAÏ, ZACHARIE ET MALACHIE.

Une nouvelle ère, toute différente de celle que nous venons de retracer à grands traits, va commencer pour le judaïsme. Nous disons le *judaïsme*, parce que ce nom sert à la caractériser et à la distinguer de celle du *mosaïsme* pur. Au règne de la loi écrite va succéder celui de la loi orale : après le texte va venir l'interprétation, formant comme le trait d'union entre les deux époques.

Mais, si la philosophie de l'histoire, pour la plus grande intelligence des faits et des idées dont ils sont l'expression, peut faire des parallèles, décrire des zones distinctes et séparées dans le domaine de l'abstraction, il n'en est pas tout à fait de même dans la réalité historique. Là, les frontières des idées et des principes dirigeants ne sont pas aussi nettement dessinées ; on les voit se mêler, se croiser, s'enchevêtrer, empiéter sur leur terrain respectif, et faire brèche aux cercles tracés par la raison spéculative.

Cette réflexion nous est suggérée par le spectacle que nous offre le début du nouveau cycle. A côté d'Ezra, représentant soit des idées, soit des besoins nouveaux, figurent les trois prophètes ses contemporains, qui continuent la tradition prophé-

tique pendant les quarante premières années (1) du retour de la captivité. Nous disons qu'ils continuent la tradition prophétique, en ce sens qu'ils proclament, à l'égal de leurs prédécesseurs, la supériorité de la religion sur le culte, de l'amour et de la crainte de Dieu sur des pratiques où le cœur et l'esprit n'auraient point leur part. C'est ainsi que nous voyons Zacharie s'élever contre le jeûne qui ne serait pas accompagné d'un retour à la justice, à la probité, à la charité, à la défense des faibles et des opprimés, en s'appuyant textuellement sur l'autorité des premiers prophètes (2) ; c'est ainsi qu'il prédit la transformation des douloureux anniversaires de la catastrophe nationale en jours de fête et d'allégresse, sous la seule condition de faire prévaloir au sein d'Israël la vérité et la paix (3); c'est ainsi que Malachie proteste contre les offrandes impures, rebut de l'étable et de la bergerie, produit de la rapine et du vol, ou bien arrachées par la contrainte à la mauvaise volonté (4) ; c'est ainsi que, d'après le même prophète, le cohen et le lévite sont moins les chefs des cérémonies du culte et les sacrificateurs du temple que les propagateurs de l'instruction religieuse, les guides spirituels du peuple dans le chemin de la droiture et de la réparation morale (5). C'est sans doute ce que veut enseigner la tradition, lorsqu'elle dit : « Avec Haggaï, Zacharie et Malachie s'en va l'esprit saint, auquel vient se substituer un simple écho de l'antique inspiration, le *Bath kol* (fille de la voix) (6). — Oui, l'esprit saint, le souffle prophétique qui a duré, sans solution de continuité, depuis Moïse jusqu'à Malachie, nommé pour ce motif — le sceau de la prophétie (7), — se retire. On en gardera les éternels enseignements, mais on n'en entendra plus la voix et les divins accents : on n'entendra plus ni chanter la lyre de David, ni parler la sagesse de Salomon, ni retentir l'éloquente prédication d'Osée, d'Isaie et de Jérémie ; on ne les

(1) Le Khozari, III[e] partie, n° 20.
(2) Zacharie, VII, 5-10.
(3) *Ibid.*, VIII, 19.
(4) Malachie, I, 7-14.
(5) *Ibid.*, II, 6 et 7.
(6) Talmud, Sanhédrin, fol. 11.
(7) חותם הנבואה.

entendra plus jusqu'aux temps promis et fixés par la volonté immuable de Dieu (1).

II. *Ezra et Néhémie.*

Avant de juger et d'apprécier Ezra, il faut l'étudier dans le seul monument qui nous en reste, dans les deux livres d'Ezra et de Néhémie, qui n'en forment qu'un, et dont la rédaction lui est attribuée (2). A la simple lecture de ce document, on sent comme un esprit nouveau qui n'a plus rien du génie prophétique. On ne peut se défendre d'y remarquer une chose, également mise en relief par le livre des chroniques, qui est de même facture, nous voulons dire la prédominance du culte pratique, presque une sorte de réaction contre le prophétisme. Il ne s'agit plus des lois morales, ni de ces vices contre lesquels les anciens prophètes lancent leurs foudres; il ne s'agit pas davantage du culte d'amour, de l'adoration de Dieu par le cœur et par l'esprit, si vivement recommandée par Jérémie et par Ézéchiel. Non, il est presque exclusivement question du culte extérieur et de mesures disciplinaires où le sentiment et la pensée, les seules nobles parties de l'homme, ont peu ou point de part. Quels sont les premiers soins et les graves préoccupations des chefs de la restauration? C'est d'abord de construire un autel et d'y offrir des sacrifices (3); puis, de célébrer la fête de Succoth, d'instituer et l'holocauste perpétuel et les sacrifices des fêtes et des néoménies (4); puis, de réorganiser le corps des chantres de la tribu de Lévy (5); puis, de procéder à l'expulsion des femmes étrangères et idolâtres (6); puis, de consacrer un jour de mortification et de jeûne à l'occasion de cette mesure (7); puis, de célébrer une seconde fois la fête de Succoth d'après toutes les prescriptions de la loi de Moïse (8); enfin, d'élaborer une série de

(1) Malachie, III, 23.
(2) Talmud, Baba Bathra, fol. 15.
(3) Exode, III, 2.
(4) *Ibid.*, III, 4 et 5.
(5) *Ibid.*, III, 8.
(6) *Ibid.*, chap. 9 et 10.
(7) Néhémie, IX, 1 et 2.
(8) *Ibid.*, VIII, 10-18.

règlements ayant pour objet la reconstitution du culte, dont voici les plus importants : soumission, avec serment, à toutes les prescriptions, ordonnances et décrets de Moïse ; interdiction absolue de toutes relations matrimoniales avec des non-israélites ; défense d'acheter et de vendre quoique ce soit le saint jour de sabbath ; observation rigoureuse de l'année de relâche ; contribution annuelle, fixée à un tiers de sicle, pour subvenir aux frais du culte et des sacrifices ; offrandes publiques pour les frais nécessaires au service de l'autel, remise régulière des prémices des champs et des arbres fruitiers, ainsi que des premiers-nés du gros et du menu bétail ; prélèvement exact des dîmes qui sont dues aux prêtres et aux lévites (1). Voilà les mesures qui absorbent toute l'attention d'Ezra et de Néhémie, et qui démontrent jusqu'à l'évidence leur sollicitude exclusive pour le rétablissement strict et sévère du culte pratique.

III. *La mission d'Ezra*.

On ne peut se défendre de demander le motif, la cause de cette réaction opérée par Ezra. Qu'est-ce qui porta ce restaurateur du judaïsme à dévier si sensiblement de la voie tracée par les prophètes ? Pourquoi le culte extérieur joue-t-il ici le premier rôle, lorsque les prophètes avaient cru devoir le reléguer au second plan ? Comment pense-t-il sauver Israël par les pratiques religieuses, quand les prophètes les avaient trouvées impuissantes à sauvegarder la nationalité et la religion ? C'est la tradition qui résoudra ce problème, qui nous expliquera et la conduite et la mission d'Ezra ; la tradition, qui, pour l'observateur attentif et consciencieux, a de ces passages qui sont toute une révélation, véritables éclairs propres à déchirer les obscurités de l'histoire et à en illuminer les mystérieuses profondeurs !

Voici ce passage : — « Rabbi Yossé dit : Ezra eût été digne de « devenir le législateur d'Israël s'il n'avait été prévenu par

(1) Néhémie, chap. 8 et suiv.

« Moïse ; car l'Écriture s'exprime de la même façon à l'égard « de l'un et de l'autre. Elle dit de celui-ci : Moïse *montait* vers « Dieu; elle dit de celui-là : Ezra *montait* de Babel (1). Or, « Moïse *montait* pour recevoir la Loi; donc, et grâce à l'argu- « ment *a pari*, Ezra, qui *montait*, n'était pas moins digne de « recevoir la Loi. Toutefois, s'il n'a pas été donné à Ezra de « devenir législateur, il lui fut accordé d'opérer une innova- « tion, celle de changer les caractères de l'écriture sacrée (2). »

Voilà une version qui, saisie dans son esprit, étudiée et méditée d'après la méthode de Maïmonide, sert à caractériser non-seulement la mission d'Ezra, mais encore le principe qui va présider au cycle de la tradition tout entier. Cela signifie tout d'abord que, comme Moïse, Ezra était restaurateur, sinon fondateur de la religion; comme Moïse, il avait une grande tâche à remplir. Cela veut dire ensuite que ce que Moïse avait fait pour la création du peuple de Dieu, Ezra le fit pour sa reconstitution et sa conservation. Et ce *changement* dans la forme de l'écriture sacrée, n'est-ce pas la consécration du grand principe qui domine toute l'école de la tradition, nous voulons dire la nouvelle exégèse, *la liberté d'interprétation* qui modifie, qui transforme, qui tourne, qui retourne, qui remue le texte biblique, le traitant, non pas en lettre morte, mais en réalité vivante et animée?

Il est donc certain qu'Ezra est plus qu'un chef d'école; il complète Moïse, et voici comment : Moïse avait voulu fonder la cité et le peuple de Dieu sur l'isolement d'Israël, sur sa séparation tranchée d'avec les populations idolâtres, ses voisines, dont il craignit avec raison l'influence corruptrice, délétère. Il y travailla par l'anéantissement du peuple chananéen, et surtout par la forte constitution du culte unitaire, fondé sur cette puissante centralisation religieuse qui devait avoir son siége dans l'endroit choisi par Dieu (3). C'est dans cette pensée qu'il défendit, sous la menace de peines sévères, divines et humai-

(1) Exode, XIV, 3; Ezra, VII, 6.

(2) Talmud, Sanhédrin, fol. 22; Thosephta, même sect.

(3) Deutér., XII, 5-14.

nes, toute alliance politique, sociale, matrimoniale, avec les peuplades avoisinant la Palestine. Tous les malheurs d'Israël, sous les juges comme sous les rois et jusqu'à la chute de Jérusalem, provenaient de la violation de cette règle de conduite, de la promiscuité des Israélites avec les païens, de l'adoption de leurs mœurs, coutumes et déités ignobles.

Ezra se proposait donc pour but le rétablissement du principe de séparation. Mais comment faire, les situations n'étant nullement identiques? L'isolement complet, tel qu'il avait été conçu par Moïse, n'était plus possible alors qu'Israël avait perdu son autonomie et se trouvait englobé par l'une ou par l'autre des grandes puissances, passant de la domination babylonienne sous celle des Perses, comme plus tard il subira celle des Grecs pour tomber enfin sous la cruelle et sanglante suprématie de Rome. Il fallait donc trouver cet élément de résistance, moyen à double fin, propre à la fois à garantir l'intégrité et la pureté de la doctrine religieuse, et à répudier les éléments étrangers qui voudraient l'altérer soit par la ruse, soit par la violence. L'histoire nous apprend d'ailleurs qu'Ezra et Néhémie n'avaient tous deux qu'une médiocre confiance dans cette restauration boiteuse qui reposait sur la capricieuse bienveillance des tyrans et des satrapes de la Perse; ils ne se faisaient aucune illusion ni sur la fragilité de cette base, ni sur leur condition subalterne, s'appelant eux-mêmes les esclaves du grand roi, esclaves dans leur propre pays (1). Ils étaient enfin d'autant plus fondés à craindre les conséquences d'une fusion intempestive, qu'ils en avaient l'exemple sous les yeux; ils voyaient devant eux cette population, que le séjour d'un demi-siècle en Babylonie avait foncièrement dénationalisée. Prêtres et laïques vivaient avec des femmes païennes, dont ils avaient des enfants élevés dans l'oubli de la religion et même de la langue sainte, devenue pour eux une langue étrangère (2).

Cette force de résistance, si nécessaire dans la conjoncture;

(1) Ezra, IX, 8 et 9; Néhémie, IX, 36 et 37.

(2) Néhémie, XIII, 24.

cette planche de salut tendue à la religion au milieu du naufrage, au sein de cette mer houleuse qui montait, montait sans cesse; cette citadelle inexpugnable, servant d'abri aux restes de Juda et à sa fortune, Ezra crut la trouver, et la trouva réellement, comme nous allons le voir, dans une nouvelle et solide organisation du culte extérieur. De là la glorification de ce culte pratique, une recrudescence d'observances cérémonielles, la rigueur et la sévérité mises à l'accomplissement de tous les actes du culte public, la concentration des efforts des deux chefs de la restauration sur les moindres détails du service divin, enfin une religion toute d'action, fondant la morale et la doctrine avec les pratiques, comme la fusion des métaux précieux de Corinthe formait le bronze indestructible. Et cette pensée a son expression dans la sentence concise du grand Synode : « Faites une haie autour de la loi (1). »

IV. *Le grand Synode.*

Le grand Synode, que nous venons de nommer, mérite de fixer notre plus sérieuse attention ; car ce n'est que par lui et par les institutions qu'il créa que nous arriverons à nous faire une idée exacte de la mission d'Ezra. Il faut donc aborder l'étude des travaux de cette célèbre réunion, ou plutôt du grand conseil d'Ezra, comme le seul moyen d'aboutir à une juste appréciation de cette révolution religieuse.

Il importe tout d'abord d'établir ceci : Il ne faudrait pas tirer des considérations qui précèdent la conclusion que l'œuvre d'Ezra était une réaction contre le prophétisme, une diversion en faveur du culte et au détriment de la doctrine et de la morale, en opposition avec la mission de Samuel, élevant la religion sur les ruines d'un pontificat dégénéré (2). Les choses ne se passent pas ainsi, et l'humanité ne tourne pas dans un cercle battu : on aurait grand tort de se la représenter régulièrement

(1) Aboth, I, 1.

(2) Voir Ire partie, IV.

et éternellement ballottée entre ce que l'on appelle l'action et la réaction, à l'instar de l'âme en peine que la légende nous représente lancée et relancée pendant une éternité de siècles par les anges de ténèbres placés aux deux bouts de l'univers (1). Non, l'humanité ne suit pas le mouvement circulaire, comme les sphères célestes ; elle marche en droite ligne, toujours en avant. Même en se répétant elle se renouvelle, et chaque jour la création s'offre à nous sous un nouvel aspect (2). Nous allons voir que l'œuvre d'Ezra n'était rien moins que le calque d'un état de choses antérieur au prophétisme.

En effet, la sentence attribuée au grand Synode se compose de trois parties (3) : « Soyez circonspects en rendant la justice, formez beaucoup d'élèves, et faites une haie autour de la loi. » Cette formule suffirait à elle seule pour nous aider à démêler la véritable pensée d'Ezra et de son école. Oui, il veut un culte extérieur d'une solidité à toute épreuve ; oui, il veut des ouvrages avancés autour de la loi ; mais il veut en même temps de nombreux élèves, c'est-à-dire beaucoup d'instruction, beaucoup de lumières, une grande propagation des notions religieuses.

Et vraiment Ezra marche ici sur les traces de Moïse ; de même que Moïse, à la veille de la révélation, décerne de la part de Dieu à Israël le titre de royaume de pontifes, c'est-à-dire un peuple où tout le monde n'est pas moins que le prêtre initié dans les vérités de la religion, de même Ezra, en organisant le culte à nouveau, ne songe nullement à confier le dépôt sacré de la vérité à un corps ou à une caste privilégiée. « Formez beaucoup d'élèves, » cela veut dire encore : étudiez, méditez, comprenez ce culte que je restaure, ne le pratiquez pas machinalement, aveuglément, mais sciemment et en toute connaissance de cause. — Il résulte clairement de ceci qu'Ezra et son école veulent le fond avec la forme, l'esprit avec la lettre, la théorie avec la pratique, et plus le culte extérieur prendra du

(1) Samuel, XXV, 19 ; Talmud, Sabbath, fol. 152.

(2) Rituel, final de la bénédiction, *Yotzer or*.

(3) Abath, *u. s.*

développement, plus l'instruction religieuse deviendra impérieuse et obligatoire. A cet effet, il importe de nous rendre compte des institutions fondées par Ezra et le grand Synode.

V. *Les institutions du grand Synode.*

LA LITURGIE.

Nous savons par la tradition que la liturgie, prières journalières et formules de bénédictions, telles qu'elles sont arrivées jusqu'à nous, furent instituées par le grand Synode (1). Voici en quels termes Maïmonide explique cette institution : « Pendant la captivité de Babylone, les Israélites, se mêlant à toutes « sortes de races étrangères, eurent des enfants qui, grâce à « ces alliances, formèrent une sorte de nouvelle confusion des « langues. Cette nouvelle génération ne parlait plus que d'in- « formes patois et ne savait plus adresser à Dieu ses supplica- « tions et ses hommages que dans un langage incorrect, inin- « telligible, indigne de la majesté du culte. Préoccupés de ce « triste état des choses, Ezra et son conseil rédigèrent un ri- « tuel qui contient en substance, soit en prières, soit en actions « de grâces, tout ce que le commun des hommes est susceptible « d'exprimer à Dieu. De cette façon, les gens les plus illettrés « pourront prier aussi convenablement que les hommes au lan- « gage le plus pur et le plus élégant (2). »

On voit par ces paroles de l'un des plus autorisés de nos docteurs sous l'empire de quelle préoccupation et de quelle nécessité les hommes du grand Synode arrêtaient leurs mesures publiques. Rendre le culte populaire, le mettre à la portée de tous, lui faire prendre racine dans les habitudes journalières, dans tous les actes de la vie usuelle, afin d'en mieux assurer la conservation, élever les moins éclairés, les plus pauvres

(1) Talmud, Berachoth, fol. 33; Meguilla, fol. 10.

(2) Yad ha-hazaka, Ire partie, traité de *la Prière*, chap. 1er, art. 4.

d'esprit à un niveau raisonnable de connaissance de Dieu et de son action sur le monde, voilà la tâche que se proposa et que sut admirablement accomplir le grand Synode.

Personne assurément ne contestera que ce rituel (nous parlons de la portion attribuée au grand Synode, et non des additions ultérieures), rédigé dans ce style à la fois simple et élevé qui caractérise les œuvres originales, réponde pleinement à son but. Il familiarise les esprits avec les plus grands dogmes de la religion ; s'il contient l'expression répétée des destinées promises à Israël, c'est que ces auteurs pensaient avec raison qu'on ne saurait trop entretenir et fortifier dans les cœurs le sentiment national, qui en est le vrai génie. Il commence — *ab Jove principium* — par un récit substantiel des merveilles de la création, exaltant la gloire du Créateur, entr'ouvrant comme à dessein les portes du ciel pour nous faire entendre comme un écho des chants des Séraphins (1). Il parle ensuite de l'élection d'Israël, mais en des termes qui, loin de la constituer en privilége nobiliaire et héréditaire, nous la montrent comme un sacerdoce intellectuel, comme une *noblesse qui oblige*, nous imposant le quadruple devoir d'apprendre, d'enseigner, de méditer et d'exécuter la loi (2). Il fait suivre la lecture du Schemâ, c'est-à-dire la confession de l'unité de Dieu, de son amour et du devoir de l'instruction religieuse et morale, cette dernière symbolisée par les tsytzith (3) ; il la fait suivre de l'expression du ferme espoir que le Seigneur qui a opéré le miracle de la délivrance d'Égypte et tant d'autres en faveur de son peuple restera dans l'avenir, comme il le fut dans le passé, le libérateur d'Israël (4). Vient ensuite la grande prière connue sous le nom des dix-huit bénédictions (la 19e, relative à l'anéantissement de l'hérésie, appartient à la fin du second temple) (5). On connaît la division rationnelle de cette prière en trois parties : les trois premières bénédictions exprimant les

(1) Rituel, bénédiction de *Yotzer Or*.

(2) *Ibid.*, bénédiction de *Ahaba Rabba* ou *Ahabath Olam*.

(3) Nombres, XV, 39.

(4) Rituel, bénédiction de *Gâal Israël*.

(5) Talmud, Berachoth, fol. 28 ; Maïmonide, Yad ha-hazaka, traité *des Prières*, chap. 2, art. 1.

louanges du Seigneur, les douze intermédiaires invoquant sa bonté pour la satisfaction de nos besoins intellectuels, moraux, physiques et nationaux, enfin les trois dernières contenant nos remerciements et nos actions de grâces pour ses incessants bienfaits (1). Signalons surtout la prière finale, si remarquable par son cachet d'universalité, par l'expression du noble espoir « que les idoles et l'idolâtrie disparaîtront de la terre ;
« que tout l'univers reconnaîtra le règne du Tout-Puissant ;
« que toute chair invoquera son nom ; que tous les impies se
« tourneront vers lui ; que tous les habitants du globe fléchi-
« ront le genou devant le Seigneur, rendront hommage à la
« gloire de son nom, accepteront spontanément le joug de la
« royauté céleste, et mériteront que Dieu règne sur eux à
« jamais (2). »

Peut-on exprimer en meilleurs termes les idées de tolérance, de fraternité universelle, d'*unification* du genre humain et de tendances *humanitaires*, comme on dit aujourd'hui? Et voilà plus de deux mille ans qu'Israël répète d'un bout du monde à l'autre, et deux fois par jour, ce vœu, ce souhait de la réunion de tous les peuples pour le règne de Dieu! Voilà déjà de quoi consacrer le renom du grand Synode.

Lecture et traduction publique du livre de la Loi.

THARGOUM.

Après le rituel, il convient de mentionner l'institution de la lecture publique du livre de la Loi (3); ceux mêmes qui en font remonter l'usage jusqu'à Moïse sont obligés d'y reconnaître la part d'Ezra et de son conseil (4). En tout cas, une innovation d'une grande portée est due à l'initiation

(1) Talmud, Berachoth, fol. 33; Meguilla, fol. 17; Maïmonide, Yad ha-hazaka, *v.* 1.

(2) Rituel, Prière de *Alénou*.

(3) Talmud, Baba Rama, fol. 82.

(4) *Ibid.*

du grand Synode, nous voulons parler de la traduction ou plutôt de l'interprétation publique du texte (Thargoum), institution à laquelle il importe de s'arrêter un peu.

L'institution du Thargoum, de la traduction et de la paraphrase bibliques en langue vulgaire, devant accompagner la lecture publique de la Loi, est formellement attribuée à Ezra par l'Écriture comme par la tradition (1). Il est à supposer que le Thargoum fut institué sous la même inspiration que le Rituel. C'était encore l'ignorance générale, l'oubli de la langue sainte, l'indifférence et l'éloignement des peuples pour l'instruction religieuse, qui provoquèrent la traduction de la Bible en langue vulgaire. A moins de faire du livre de la Loi une lettre close pour l'immense majorité des fidèles, il fallait le traduire, le translater, le paraphraser et l'interpréter, afin d'intéresser le public religieux et de le ramener ainsi peu à peu à une notion plus juste et plus rationnelle de la religion, du culte et de l'histoire sainte. C'est une nouvelle preuve de l'esprit de progrès, du désir de propagation et de vulgarisation qui animaient les restaurateurs du judaïsme. Rien n'était plus loin de leur pensée que de mettre la lumière sous le boisseau, que de faire adorer au peuple, comme un fétiche, un texte devenu pour lui presque inintelligible.

Ils songeaient, au contraire, à rendre l'Écriture claire, transparente comme le pur cristal, à la montrer sans voile, par la bonne raison qu'elle n'a rien à cacher. Et quand on songe aux luttes que, dans des temps modernes et très-rapprochés de nous, a excitées la question de la traduction des livres saints, au grand chisme du christianisme occidental, à la réformation religieuse dont elle fut l'une des principales causes, on ne saurait trop louer cet esprit *large et libéral* qui inspire les travaux du grand Synode.

Il ne faudrait pas, en effet, s'imaginer que le pouvoir religieux ne se rendait pas bien compte de la gravité de cette mesure, qu'il n'en prévoyait pas les conséquences, les armes qu'il

(1) Néhémie, VIII, 8; Talmud, Meguilla, fol. 3; Nédarim, fol. 37. מפורש זו תרגום.

allait fournir à la raison individuelle. Ce serait une pure hypothèse à laquelle la tradition donne un éclatant démenti. Voici comment elle s'exprime au sujet de la tradition biblique : — « Le jour où Jonathan Ben Uziel publia le Thargoum des livres « prophétiques, qu'il avait reçu traditionnellement des trois « prophètes, Haggaï, Zacharie et Malachie, toute la Terre- « Sainte, sur une étendue de quatre cents lieues carrées, fut « ébranlée dans ses fondements, et une voix du ciel (Bath « Kol) fit entendre ces paroles : Qui a osé dévoiler mes secrets « aux hommes? Alors Jonathan Ben Uziel se lève et dit : C'est « moi qui ai révélé tes mystères aux hommes. Mais tu sais, ô « mon Dieu ! que je ne l'ai pas fait dans l'intention d'en tirer « vanité pour moi ou ma famille, mais bien dans celle de dimi- « nuer les disputes et les divergences d'opinion en Israël (1). » — Sous cette forme légendaire, sous cette expression hyperbolique du tremblement de terre de la Palestine, causé par la promulgation de la paraphrase des livres prophétiques (il y a un récit analogue dans la tradition, à propos de la version des Septante), il est facile de saisir l'idée que l'on se faisait de cet acte de vulgarisation biblique. On en pesait bien les conséquences ; on en appréciait justement la gravité, les dangers même qui pouvaient en résulter pour certains esprits. Mais on passa outre par cette considération qu'après tout le danger le plus grave, celui qui conduit à la séparation, au schisme, c'est moins l'intelligence que l'ignorance des livres saints. On peut se faire une idée de l'influence que le Thargoum exerça sur la diffusion des livres saints par les nombreuses versions auxquelles il donne lieu depuis Ezra jusqu'après la dispersion : la version des Septante, celle d'Aquila, la paraphrase de Jonathan, la traduction d'Onkelos, le Thargoum Yérusehalémi et beaucoup d'autres appartiennent à cette inspiration. Et les paraphrastes ou interprètes oraux de l'Écriture, les *Methourquemanim*, jouissaient d'une grande considération auprès de la foule, au point de disputer parfois la prééminence aux chefs

(1) Talmud, Meguilla, *l. c.*, Sophrim, I, 7.

spirituels (1). Plusieurs de ces paraphrases, notamment celles de Jonathan Ben Uziel et du Yérusehalémi, nous font voir comment on entendait alors la traduction; ce n'était rien moins qu'une version littérale du texte, elle tenait déjà du commentaire, et y préludait par une large interprétation de la lettre biblique.

En résumé, nous ne serons contredit par personne en déclarant que le Thargoum fut une institution des plus utiles et des plus rationnelles, dénotant à la fois et le libéralisme religieux et l'esprit pratique du grand Synode.

Première fixation du saint Canon.

Au nombre des travaux du grand Synode il faut encore compter la rédaction ou le recueil de quelques-uns de nos livres saints. La tradition leur attribue la rédaction ou plutôt la publication du livre d'Ézéchiel, des douze petits prophètes, des livres de Daniel et Esther, imputant à Ezra lui-même la rédaction de son livre et d'une partie des chroniques (2). A Dieu ne plaise que nous abordions la grande discussion de la fixation définitive du saint Canon et de l'authenticité de chacun des livres saints! Ce serait nous éloigner gratuitement et beaucoup trop du but de nos recherches. Ce qui est certain, ce qui résulte de nombreux passages de la tradition (3) qui ne sont pas sérieusement contestés, c'est qu'une première fixation des livres saints eut lieu à cette époque. Nous ne voulons d'ailleurs tirer de ce fait d'autre conclusion que celle-ci : à savoir que tout en cherchant à satisfaire aux besoins nouveaux par une forte constitution du culte pratique, les hommes du grand Synode n'oublièrent aucun des titres et des monuments de la gloire nationale, et s'occupèrent avec sollicitude du recueil des livres propres à compléter l'enseignement prophétique et historique du peuple de Dieu.

(1) Mischna et Talmud, Meguilla, fol. 24 et 25; Sôta, fol. 40.

(2) Talmud, Baba Bathra, fol. 15.

(3) Talmud, *Ibid*; Meguilla, fol. 3 et 7.

VI. *Caractère général de la restauration d'Ezra et du grand Synode.*

Nous ne saurions terminer cette étude de la mission d'Ezra et du grand Synode sans en dégager l'idée dominante, qui est en quelque sorte l'âme d'une époque, et que nous trouvons retracée d'une façon dramatique dans une de ces belles légendes sous l'enveloppe desquelles se conservent de hautes et graves leçons. Cette légende est ainsi conçue (1) : — « Après la « célébration solennelle de la fête de Zuccoth, Ezra institua « un jour de jeûne, et, accompagné des lévites, il invoqua Dieu « à grands cris (2). Pourquoi ces grands cris ? demande le « Talmud. — Ils supplièrent Dieu de bannir du sein du peu- « ple, de chasser ce mauvais génie de l'idolâtrie qui avait été « si funeste à Israël, la cause de la destruction du temple, de « l'incendie du sanctuaire, du massacre des justes et de l'exil « de tous. Et alors un billet tomba du ciel, ne contenant que « ce seul mot : — Vérité (c'est-à-dire *accordé*). Ils continuè- « rent le jeûne pendant trois jours et trois nuits, et alors le gé- « nie de l'idolâtrie leur fut livré sous les traits d'un lion en- « flammé, s'élançant du lieu qui fut le saint des saints. Ils s'en « emparèrent aussitôt et, sur les conseils du prophète Zacharie, « ils le jetèrent dans une caisse de plomb qu'ils fermèrent « hermétiquement pour étouffer les cris du monstre. Ils vou- « laient en même temps, profitant de la mortification et de la « componction générales, solliciter de Dieu l'anéantissement « de l'esprit du mal, de la tentation en général ; mais ils se ra- « visèrent, ne tardant pas à s'apercevoir que, sans l'attrait des « sens, c'en serait fait du principe de fécondation et, par suite, « de l'existence même du genre humain. »

... « Pourquoi ces hommes, demande encore le Talmud (3),

(1) Talmud, Yôma, fol. 67.
(2) Néhémie, VIII, 13-18 ; 9, 4.
(3) Talmud, Yôma, *l. c.*

« sont-ils nommés les hommes du grand Synode? Parce que, « dit Rabbi Zehosahoua ben Levy, ils surent restituer à la « majesté divine sa couronne. Moïse avait appelé l'Éternel le « Dieu grand, fort et redoutable (1); vint ensuite Jérémie, « qui, à la vue des païens foulant le parvis sacré, biffa la « qualification de *redoutable* (2); vint ensuite Daniel, qui, en « présence de l'asservissement d'Israël, biffa la qualification « de *fort* (3); vinrent enfin les hommes du grand Synode, qui, « mieux avisés, dirent : C'est précisément la *force* de Dieu de « vaincre sa colère en se montrant longanime envers les im- « pies; et c'est une marque de sa *redoutable* providence que « de conserver Israël au milieu des nations, que de protéger « le pauvre agneau entouré de soixante-dix loups. Ils reven- « diquèrent donc la formule de Moïse, et appelèrent de nou- « veau le Seigneur : Dieu grand, fort et redoutable (4). »

Voilà l'expression des deux grands principes qui présidèrent à la restauration accomplie par le grand Synode; le premier, consistant, comme nous l'avons vu, dans le maintien de l'intégrité du monothéisme, dans ces formidables défenses dont il l'entoura, dans ce rempart du culte extérieur étendu, agrandi, développé, s'emparant du fidèle depuis le berceau jusqu'au tombeau; le second, s'appuyant sur la confiance en Dieu, sur une foi inébranlable dans les promesses prophétiques, foi non pas aveugle ou inconsciente, mais au contraire portant son évidence en elle-même, reposant sur ce miracle constant d'un peuple, désarmé et sans défense, vivant et conservant toute son identité au sein d'une hostilité générale et d'une persécution sans relâche.

1° Il est donc bien entendu que le grand Synode tua l'idolâtrie, l'histoire en fait foi; car, même dans les plus mauvais jours du second temple, lors de la persécution grecque sous les Antiochus, comme de la tyrannie romaine sous ses infâmes proconsuls, le polythéisme ne trouva plus que de rares partisans,

(1) Deutér., X, 17.
(2) Jérémie, XXXII, 18.
(3) Daniel, IX, 4.
(4) Néhémie, IX, 32.

et fut toujours repoussé par la masse de la nation, tout le monde sait avec quelle vigueur et quel acharnement. Oui, le grand Synode tua l'idolâtrie ; mais par quels moyens? Par sa réorganisation du culte, par ses soins, par sa sollicitude à rendre le culte populaire, à faire pénétrer les habitudes religieuses dans toutes les classes de la société, par ce rituel mis à la portée de toutes les intelligences, par cette institution de Thargoum, de la traduction et de la paraphrase biblique devenant un vrai foyer d'instruction et de lumières.

2° Ce que fit encore le grand Synode, ce dont il faut lui être éternellement reconnaissant, c'est qu'il sut élever à la hauteur d'un dogme la foi dans les destinées d'Israël, en même temps qu'il rendit toute sa force et sa clarté au principe de la providence, obscurci, battu en brèche par les désastres publics, qui, ainsi qu'il a été constaté, troublèrent jusqu'aux idées d'un Jérémie et d'un Daniel. Pour le grand Synode, plus les maux d'Israël grandissent et se multiplient, plus ils mettent en évidence, plus ils font briller aux yeux le cachet de prédestination imprimé à une nationalité qui se retrempe et se fortifie par ses épreuves mêmes (1). Et cette conviction, il sut la faire passer dans tous les esprits en la faisant remonter jusqu'à Moïse. Elle devint ainsi le *palladium* d'Israël, son génie familier, indissolublement lié à sa personnalité à travers toutes les péripéties de l'existence la plus orageuse. Et voilà comment le grand Synode restitua à Dieu la couronne du gouvernement providentiel, à Israël l'auréole de la foi dans ses destinées.

Mais, à vrai dire, il n'y a là qu'un principe unique : c'est la foi dans le mission d'Israël, cette foi seule pouvant inspirer à Ezra et au grand Synode cette œuvre de reconstitution capable de braver la puissance du temps et la fureur des hommes.

Si nous avons mis quelque complaisance à tracer ce portrait du grand Synode, c'est qu'il est essentiel de l'examiner de près pour apprécier la portée et l'influence de cette résolution religieuse. Elle domine, elle éclaire tout le cycle de la tradition,

(1) Akéda, préface, fol. 6.

comme le phare éclaire de loin la route du navigateur. Nous comprenons maintenant comment la tradition a pu comparer Ezra à Moïse; nous savons, à ne plus en douter, qu'Ezra et le grand Synode surent concevoir et exécuter une œuvre originale à tous égards.

VII. *Période du second temple.*

Cette longue période de quatre siècles se déroule tout entière sous l'empire des principes qui viennent d'être posés. Nous devons l'envisager, avant tout, au point de vue des épreuves qu'elle eut à traverser. Cette épreuve est double : extérieure et intérieure. Parlons d'abord de la première.

Épreuve extérieure.

L'épreuve extérieure, qui ne la connaît pas? Qui est-ce qui ignore les deux effroyables collisions d'Israël avec le monde grec sous les Macchabées, avec le monde romain depuis les Hérodes jusqu'à la fin du second temple? C'est ici le lieu de signaler une erreur historique qu'on ne saurait trop combattre. On a beaucoup, on a trop parlé de l'isolement d'Israël au sein de l'humanité; on croit généralement que, retranché derrière sa religion, son culte et ses croyances, il ne s'est jamais mêlé au mouvemant social et religieux des autres peuples. Rien de plus faux, de plus contraire à l'évidence. Il est vrai, nous l'avons constaté nous-même, que Moïse prit à tâche d'éloigner son peuple, par des barrières solides, de la corruption et de la démoralisation païenne. Mais est-ce à dire qu'il voulut renfermer ce peuple qu'il venait de constituer comme dans une tombe, sans communication avec le monde? C'est une hypothèse d'autant moins soutenable qu'il prédit lui-même la dispersion d'Israël, sa dissémination d'une extrémité de la terre à

l'autre (1). Nous avons vu, d'autre part, le livre des Juges proclamer hautement que les guerres d'Israël avec les Chananéens constituaient une épreuve imposée au monothéisme (2). Or, l'état de guerre et d'antagonisme des Israélites avec les autres peuples n'est pas un fait momentané; il est une épreuve *permanente.* Elle se continue, cette épreuve, pendant toute la période des juges avec les Chananéens et les Philistins; elle se reproduit sur un plus vaste théâtre en mettant Israël en lutte pendant plus de deux siècles avec les monarchies de la haute Asie, avec le monde assyrien; elle se renouvelle, plus violente et plus terrible, pendant la période dont nous nous occupons, en lançant contre les adeptes du culte unitaire toutes les forces des Grecs et des Romains.

Et il ne pouvait pas en être autrement : — Dieu éprouve le juste, — enseignent l'Écriture et la tradition (3). Mais il n'éprouve pas moins les causes justes et les principes justes; il faut qu'ils soient jetés dans ce creuset où l'on vérifie les métaux précieux, et jamais une grande vérité n'a triomphé que par la force de résistance qu'elle a su opposer aux attaques de l'erreur. Cela devait donc arriver au principe du monothéisme et à ses représentants : ils étaient prédestinés à ces luttes héroïques et gigantesques dont l'histoire du second temple offre la scène grandiose. Et ce n'est pas une grande témérité d'interpréter ainsi la prédiction du prophète : — La gloire du second temple l'emportera sur celle du premier, dit le seigneur Zébaoth (4). — Il y a d'abord cette différence entre les deux époques, que sous le premier temple la lutte fut à la fois une épreuve et un châtiment, châtiment de la défection d'Israël, tandis que sous le second temple l'épreuve reste seule, la tradition ne trouvant pas une cause bien nette à cette catastrophe (5). Et puis encore, tandis que sous le premier temple le monothéisme paraît momentanément vaincu, enseveli sous

(1) Deutér., XXX, 3 et 4.
(2) Voir Ire partie, III.
(3) Ps., XI, 5; Beréschith Rabba, sect. LV.
(4) Haggaï, II, 9.
(5) Talmud, Yôma, fol. 9.

les ruines de Jérusalem et du temple, il triomphe sous le second temple, il triomphe avec les Macchabées; il triomphe même contre les Romains par l'héroïsme de la défense comme par la pensée qui anime les derniers champions de la liberté nationale et religieuse.

Ce n'est pas le moment de caractériser cette défense, ni d'émettre un jugement historique sur l'insurrection des Judéens contre les Romains, si rigoureusement condamnée par la bouche si peu impartiale de Josèphe, et, ce qui est bien plus surprenant, désavouée même par la tradition (1). Nous serons d'ailleurs ramenés à cette question par l'étude même de cette période. Nous nous bornons donc à constater ici que, si l'on ne peut justifier l'insurrection au point de vue de l'opportunité et des moyens de succès contre le colosse romain, on est forcé de rendre hommage, et Josèphe tout le premier, au principe, au dogme de la souveraineté de Dieu, sous l'empire duquel agissaient les zélateurs insurgés (2). Or, ce principe d'un Dieu unique, maître des maîtres et roi des rois, triompha de tous les efforts des légions de Vespasien et de Titus, puisque l'un de leurs plus célèbres historiens, au milieu d'un tissu de fables ridicules, ne peut s'empêcher de le reconnaître. En effet, c'est Tacite, qu'on ne saurait suspecter de partialité en faveur des Juifs, qui parle de leur religion en ces termes (3) : — « Les « Juifs ne reconnaissent Dieu que par la pensée et n'en reconnaissent qu'un seul. Ils traitent d'impies ceux qui, avec des « matières périssables, se fabriquent des dieux à la ressemblance de l'homme. Le leur est le Dieu suprême, éternel, « qui n'est sujet ni au changement ni à la destruction. Aussi « ne souffrent-ils aucune effigie dans leurs villes, encore moins « dans leurs temples. Point de statues ni pour flatter les rois, « ni pour honorer leurs Césars. »

Quelle différence avec ce qui se passait à la fin du premier temple, lorsque les rois de Juda, après les rois d'Israël, don-

(1) Talmud, Guittîn, fol. 55; Midrasch Echâ.

(2) Josèphe, *Antiquit.*, liv. XVIII, ch. 2.

(3) Tacite, *Histor.*, livre V.

naient personnellement l'exemple de l'idolâtrie avec toutes ses infamies, quand les Achaz, les Manassé, les Amôn souillaient le sanctuaire par un culte immonde offert aux plus horribles divinités païennes! Mais ce triomphe, cette victoire morale, ce progrès de la constance religieuse, cette invincible résistance du monothéisme, à qui et à quoi sont-ils dus? A la direction imprimée par Ezra, à la forte organisation du culte alliée à la propagation de l'instruction religieuse.

Épreuve intérieure.

Jetons maintenant un coup d'œil sur la seconde épreuve que nous avons mentionnée, c'est-à-dire celle qui se développe au sein même du judaïsme. Il suffit de regarder de ce côté pour être frappé aussitôt de la lutte entre les Zaducéens et les Pharisiens, lutte qui se continue tout le long de cette période, depuis Antigone de Soho, héritier direct des traditions du grand Synode, jusqu'à Gamaliel (1). Sous bien des rapports, l'épreuve intérieure est plus décisive encore que l'épreuve extérieure vis-à-vis l'excellence d'une religion. N'a-t-on pas vu dans tous les temps, anciens et modernes, une religion faire une puissante propagande, tout en portant dans son propre sein le ver rongeur de la division, de l'esprit de secte qui la mine et la menace de dissolution? N'a-t-on pas vu maintes et maintes fois se développer, d'abord lentement, puis rapidement, ce germe de discorde, pour éclater enfin dans ces sanglantes collisions que l'on appelle *guerres de religion?* Le monothéisme ne devait ni ne pouvait échapper à cette épreuve essentielle, lui qui est la religion par excellence. Et cette épreuve eut sa réalisation, elle devint un fait, un acte, pendant cette longue lutte des Pharisiens avec les Zaducéens.

Quel est le caractère de cette lutte? On peut la définir d'un

(1) Aboth de Rabbi Nathan, chap. 5; Talmud, Berachoth, fol. 28; Maïmonide, Yad ha-hazaka, I[re] partie, traité de *la Prière*, chap. 2, art. 1[er].

mot : c'est le combat entre l'Écriture et la tradition, entre l'interprétation servile et l'interprétation libre, entre la lutte et l'esprit. Nous avons vu que la restauration religieuse œuvre d'Ezra et du grand Synode repose sur le réel rétablissement du culte extérieur, tout en nécessitant certaines modifications et innovations que nous avons fait connaître. Ce n'était donc pas une copie, une pâle imitation du mosaïsme primitif, mais une reconstitution qui, sans dévier de la voie tracée par Moïse, conservait son caractère propre. Cette initiative aussi hardie qu'intelligente, provoquée par les nécessités de la situation morale et religieuse, a pour base la tradition, c'est-à-dire le pouvoir, remontant jusqu'à Moïse et confié par lui à ses successeurs, d'expliquer et d'interpréter le texte sacré. Tel est le sens du préambule du traité d'Aboth (1) : — Moïse reçut la loi du Sinaï, la transmit à Josué ; de Josué elle passa aux anciens, des anciens aux prophètes, des prophètes aux hommes du grand Synode. — L'Écriture semble reconnaître cette faculté d'interprétation dans la personne d'Ezra, en caractérisant sa mission en ces termes : — Ezra prit à cœur *d'expliquer* la loi de Dieu, afin d'accomplir et de propager en Israël loi et justice (2). Il y a là un fait étymologique qui mérite l'attention : c'est la seule fois peut-être que la racine *darasch* (דרש), généralement prise dans le sens de *rechercher*, est employée dans celui d'*expliquer*, et signifie — interprétation et exégèse, — acception qui lui restera propre durant tout le cycle de la tradition.

Quand nous aborderons l'étude des dogmes proprement dits, nous aurons l'occasion de discuter les origines de la tradition. Mais il reste acquis dès à présent qu'avec Ezra commence le règne de la tradition, de la liberté d'interprétation renfermée dans certaines limites. C'est cette liberté d'interprétation, cette tradition orale faisant pendant à la loi écrite, qui devint le champ de bataille entre les Zaducéens et les Pharisiens,

(1) Aboth, I, 1.

(2) Ezra, VII, 10; Talmud, Sanhédrin, fol. 11.

ceux-ci combattant pour ses prérogatives et ses droits, ceux-là la sacrifiant à l'interprétation littérale, à l'immobilisation du texte biblique.

C'est là une vérité qui résulte de tous les documents que nous possédons sur ce grave sujet, du témoignage de Josèphe, si jaloux de bien dessiner la ligne de séparation entre les Pharisiens et les Zaducéens, comme d'un ensemble de faits relatés dans la Mischna et les deux Talmud. Josèphe revient à plusieurs reprises sur les divergences dogmatiques des sectes (1). Citons notamment ce passage où il est dit que « les Pharisiens trans- « mettaient beaucoup de coutumes prises de la tradition des « pères, et qui ne sont pas inscrites dans les lois de Moïse; et « c'est justement pourquoi la secte des Zaducéens les rejeta, « disant qu'il ne faut observer que les coutumes écrites, mais « pas celles des traditions des pères. » Des nombreux faits cités par le Talmud, nous ne voulons en mentionner que quelques-uns, mettant les adversaires en présence. Le premier, rapporté par la Mischna (2), est relatif à la manière de faire les libations lors des réjouissances de la fête de Sukkoth; il constate que les Zaducéens, à la grande indignation publique, rejetaient les libations parce qu'il n'y en a pas trace dans l'Écriture. Le second a trait à la manière d'offrir l'encens dans le saint des saints le jour du grand pardon (3), les Zaducéens se tenant à la lettre, les Pharisiens la soumettant à leur système d'interprétation. Enfin le troisième a pour objet les lois de succession, diversement interprétées par les deux partis, notamment au sujet de la faculté d'hoirie des filles (4). A ce propos, le triomphe des Pharisiens sur les Zaducéens fut consacré par une fête commémorative (5). Ces faits suffisent, et au delà, pour nous fixer sur le véritable point de divergence entre les Zaducéens et les Pharisiens. On peut remarquer ici, comme toujours, combien les principes influent sur la con-

(1) *Antiquit.*, livre X, chap. 22 et 24; *ibid.*, livre XVIII, chap. 1 et 2; *de Bello*, livre, II, chap. 12.

(2) Sukka, chap. 4; Mischna, IX.

(3) Talmud, Yôma, fol. 19.

(4) Talmud, Baba Bathra, fol. 115; Meguillah Taanith.

(5) Talmud, *ibid.*

duite et les qualités morales, par la conduite publique et privée des hommes de ces deux partis. Les Zaducéens, taillés sur le patron de leur principe, étaient hautains, inflexibles, tout d'une pièce pour ainsi dire, durs pour eux-mêmes comme pour les autres. Cette raideur les rendit souverainement impopulaires (1), tandis que les Pharisiens, grâce à la souplesse et à la flexibilité de leur point de vue religieux, beaucoup plus large et moins immuable, répondaient seuls aux besoins et aux instincts religieux des masses.

A qui devait rester la victoire? à la lettre ou à l'esprit? à ceux qui faisaient de l'Écriture une borne, une espèce d'oracle fatal, inexorable comme le destin, ou à ceux qui la considéraient comme un de ces phares mobiles qui se tournent et se retournent dans tous les sens pour éclairer les quatre points cardinaux? Poser la question en ces termes, c'est la résoudre. La victoire devait rester, en définitive, à ceux qui marchent, et non à ceux qui voulaient paralyser la raison et l'intelligence.

On nous permettra, à ce sujet, de détruire encore une de ces opinions préconçues auxquelles l'ignorance et la routine seules donnent quelque créance. N'est-il pas vrai que c'est une assertion généralement répandue que les Pharisiens et leurs successeurs les rabbins constituent le parti de l'immobilité, et que les hommes de la liberté et du progrès sont ceux qui, comme les Zaducéens et les Karaïtes, rejettent la tradition? Profonde aberration! Étrange renversement de la vérité! Que serait devenue la religion si ce dernier système avait prévalu, si l'enseignement et le culte avaient été cloués à la lettre biblique, si aucune interprétation et, par suite, la plus petite modification n'eussent jamais été permises? Elle eût fatalement subi le sort de toutes les institutions privées du souffle vital; elle serait devenue quelque chose d'inerte comme un cadavre, une momie, une pétrification. Non, le mouvement et la vie ne sont pas dans cette adoration muette, idolâtre, du

(1) Josèphe et Talmud, *u*, *s*.

texte sacré; ils sont dans la puissante organisation de la tradition, dans une conception supérieure de la parole de Dieu, dans la conviction que la Bible n'est pas un fétiche, et que ceux-là seuls savent la comprendre qui la traitent comme l'expression intelligente, animée, lumineuse et transparente de la volonté divine; ils sont, en dernière analyse, dans la liberté d'interprétation.

Mais il n'importe pas moins de caractériser cette liberté d'interprétation. Il est bon que l'on sache qu'elle n'est ni absolue ni illimitée; car elle autoriserait dans ce cas tous les excès de la raison individuelle, et la religion, cessant d'être un lien de solidarité pour les hommes, cette étincelle électrique qui, avec une rapidité instantanée, se communique à d'immenses espaces, se verrait réduite aux chétives proportions de chaque individu. La liberté d'interprétation devait donc nécessairement être renfermée dans des limites, et soumise à des conditions dont nous indiquerons seulement les deux essentielles. C'est d'abord l'autorité traditionnelle remise à un corps d'interprètes savants, formant non pas une caste, mais un tribunal religieux recruté dans tous les rangs, faisant passer les textes au crible d'une discussion consciencieuse et approfondie (1), et adoptant finalement l'opinion de la majorité (2). C'est ensuite un ensemble de règles grammaticales et surtout logiques, que l'on fait également remonter jusqu'à Moïse, et au moyen desquelles on procède à l'élucidation des textes et aux conséquences pratiques à en tirer (3). Et sait-on bien ce que c'est que la liberté d'interprétation ainsi circonscrite? Elle n'est pas moins que l'alliance, non moins difficile en matière de direction religieuse que de gouvernement politique, de l'autorité et de la liberté, la réunion de deux principes qui ne sont réellement forts qu'en se prêtant un mutuel concours, et dont l'antagonisme se fait encore sentir aujourd'hui dans les deux courants opposés du christianisme.

(1) Talmud, Croubin, fol. 10.
(2) *Ibid.*, Baba Meziâ, fol. 59.
(3) Thorath Cahenim; Boraïtha de Rabbi Ischmaël.

Nous ne voulons pas dire que la tradition fut ainsi construite *a priori* : comme toutes les institutions vivaces et tirant leurs ressources de leur propre fonds, elle se développa progressivement avec le temps, les circonstances et les besoins religieux. Elle n'arriva à sa constitution définitive, si jamais elle en eut une, que vers la fin du second temple, sous les disciples de Hillel et de Chamaï, dont les discussions, devenues interminables (1), nécessitaient la fixation des règles à observer en matière de décision doctrinale.

On peut donc soutenir à bon droit que la religion, dans la constitution qui lui fut appliquée par Ezra et par le grand Synode, sortit victorieusement de la double épreuve qui lui fut imposée, extérieure et intérieure; qu'elle en sortit forte retrempée, préparée à de nouvelles luttes plus difficiles et plus complexes à la fois que toutes celles dont elle avait triomphé déjà.

Siméon le Juste et Hillel.

Nous pensons ne pouvoir mieux terminer l'étude de cette période du second temple, si féconde en enseignements, qu'en la personnifiant dans deux individualités ou deux figures que nous voyons poindre aux deux extrémités de cet horizon religieux. La première, c'est celle de Siméon le Juste, dont la personne et la vie nous sont peu connues, mais dont la tradition célèbre la piété et le souvenir de vénération (2). Tout le monde connaît de lui l'aphorisme que lui attribue le traité d'Aboth : — Le monde repose sur trois colonnes : la doctrine, le culte et la charité (3). Arrêtons-nous un instant à cette sentence remarquable, qui a une valeur doctrinale et historique en ce qu'elle jette une nouvelle lumière sur les tendances du grand Synode, dont Siméon le Juste est considéré comme le dernier

(1) Talmud, Sanhédrin, fol 58.

(2) Talmud, Yôma, fol. 39; Nédarim, fol. 9.

(3) Aboth, I, 2.

représentant. Elle confirme, en y ajoutant la précision et la concision de la formule, ce que nous avons dit de la vraie nature de la réaction d'Ezra. Il est avéré par cette formule, qui est le dernier mot de l'institution du grand Synode, que le culte extérieur et pratique, malgré ses semblants de suprématie, n'était en réalité que le *subordonné* de l'instruction ou de la doctrine, et que la réaction en faveur du culte était beaucoup plus apparente que réelle. Nous disons bien la *subordination*, les termes de cette sentence étant formellement commentés dans le sens de la priorité de l'instruction sur le culte, et considérés comme le pendant du texte biblique : — C'est la vertu que je désire, et non des victimes immolées sur l'autel; la connaissance de Dieu vaut mieux que les holocaustes (1). — Nul doute désormais sur la réalité de cette direction spirituelle, sur la part considérable faite à l'enseignement religieux, puisque tel est le dernier mot du dernier organe du grand Synode, de ce Siméon le Juste dont la tradition a fait un personnage presque légendaire (2).

Le second personnage dont nous devons dire un mot, c'est Hillel, moins célèbre encore par son immense savoir que par ses grandes vertus. Comme Siméon le Juste, il clôt une époque. C'est lui, en effet, qui termine cette série du *Duumvir* (זוגות), princes et présidents du Sanhédrin qui avaient tenu le sceptre du gouvernement des âmes pendant la mémorable phase du drame macchabéen et de la lutte avec les Zaducéens. Il n'entre pas dans notre intention de faire ici la biographie de cet illustre docteur, l'un des plus grands noms de la tradition; nous ne voulons envisager en lui que le continuateur d'Ezra, ou plutôt son disciple, car c'est bien le nom que lui donne la tradition (3), et qu'elle explique par le motif que, à l'exemple d'Ezra, Hillel sut reconquérir pour l'instruction religieuse sa place, son rang, tant par un long professorat que par les nombreux et remarquables élèves qu'il forma (4). Dans sa jeunesse,

(1) Aboth de Rabbi Nathan, chap. 4.
(2) Talmud, Yôma, *l. c.*
(3) Talmud, Sanhédrin, fol. 11.
(4) Talmud, Sukka, fol. 21 et 28.

il endura les plus cruelles privations, jusqu'à exposer sa vie, pour s'instruire dans la religion (1); dans sa vieillesse, élevé à la plus haute dignité, il mit ses efforts et sa gloire à propager le haut enseignement, à opérer la plus large diffusion de la vérité religieuse. Il se pénétra du principe fondamental d'Ezra et du grand Synode, à savoir que le culte extérieur, dans sa nouvelle organisation, devait être assis sur l'instruction, sur la doctrine, à moins de devenir un corps sans âme. Il ne fut pas moins pénétré du principe qui devait présider à son enseignement, nous voulons dire cette liberté d'interprétation dont nous avons esquissé déjà le caractère et les conditions. Il est à remarquer que sa promotion même à la dignité de *Nassi* est due à cette même liberté d'interprétation, grâce à laquelle il sut tirer d'affaire les chefs de la synagogue en leur démontrant par l'argumentation logique *a pari* que l'immolation de l'agneau pascal n'est pas une violation du sabbath (2); et cette interprétation, il la donna moins en son nom qu'au nom de ses maîtres Chemaïa et Abtalion (3), ayant à cœur de prévenir les dangers de la licence exégétique et de renfermer le système d'interprétation dans les limites tracées par ses fondateurs. C'est lui aussi qui, le premier, pose les règles de la nouvelle exégèse, qui les formule au nombre de sept, devenues plus tard les treize arguments de Rabbi Ischmaël (4). Et voilà comment Hillel est le disciple d'Ezra; voilà comment il imprime à l'école du grand Synode le cachet de son nom et de son immense autorité.

Nous croyons en avoir assez dit pour donner une idée générale de cette période du second temple et de la place qu'il convient de lui assigner dans l'histoire de la religion.

(1) Talmud, Yôma, XXXVIII.
(2) Pessahim, fol. 66.
(3) *Ibid.*
(4) Aboth de Rabbi Nathan, chap. 37 Sanhédrin, Tosephtha, chap. 7.

VIII. *Fin de cette période et destruction du second temple.*

La première impression que l'on reçoit des récits lamentables de la destruction du second temple et de la nationalité juive, que l'on puise dans la lecture des narrations de Josèphe et des historiens profanes, voire même des légendes de l'Agada, jérosolymitaine et babylonienne, c'est celle d'un anéantissement complet, d'une de ces catastrophes finales où s'abîme une nationalité tout entière, — hommes et choses, mœurs et doctrines, — comme il s'en présente fréquemment dans l'histoire générale de l'humanité. Rien n'est moins vrai cependant.

Nous avons déjà signalé les deux courants qui entraînaient les esprits dès le début de l'insurrection contre Rome, l'un portant vers la soumission, l'autre soufflant du côté de la résistance au proconsulat romain; nous avons exprimé notre surprise de trouver les Pharisiens, les vrais organes de la religion, non seulement engagés dans le premier courant, mais aller jusqu'à blâmer et désavouer l'action des zélateurs (1). La tradition va jusqu'à l'attribuer à une bande de vauriens qui violentaient l'opinion et imposaient leur volonté par la terreur (2). Il paraît cependant bien difficile d'imputer un mouvement qui a produit tant d'actes d'abnégation et de courage héroïque à une vile troupe de condottieri et d'assassins. Josèphe lui-même, malgré sa partialité peut-être forcée en faveur du parti de la soumission, ne peut se défendre de rendre hommage au principe de Judas le Galiléen (3), et de s'étendre avec complaisance sur cette défense inouïe se réalisant sous l'empire du dogme de la souveraineté de Dieu exclusive et absolue. Il y a là un problème des plus ardus de l'histoire sainte. Il n'est pas insoluble toutefois pour ceux qui l'envisagent sous

(1) Talmud, Guittîn, fol. 56; Midrasch Echâ.

(2) *Id...; ibid.*

(3) Josèphe, *u. s*, *Guerre des Juifs*, livre 5e.

toutes ses faces : oui, il serait injuste de méconnaître ce qu'il y avait de grandeur dans l'inspiration qui faisait agir les insurgés; oui, il est certain, il est avéré qu'à côté de ces terribles chefs de parti, dont l'histoire et la tradition flétrissent à l'envi la barbarie et les cruautés, il y avait les zélateurs consciencieux, convaincus, et notamment toute l'école de Chamaï (1), toujours en lutte avec celle de Hillel, sous le rapport politique comme sous le rapport religieux, et mettant toute son énergie à sauvegarder l'autonomie. Pour ceux-ci, l'autonomie nationale et l'autonomie religieuse étaient solidaires, inséparables, destinées à vivre et à périr ensemble.

C'est là qu'était l'erreur, la grande erreur des zélateurs, que l'école de Hillel eut soin d'éviter et de condamner. Car il n'est pas vrai que l'autonomie politique et l'autonomie religieuse dans le judaïsme soient indissolublement liées; elles sont, au contraire, parfaitement distinctes, et Israël doit pouvoir vivre, rester le peuple de Dieu, sous n'importe quel régime et quel gouvernement. Et à quoi auraient servi à ce peuple les leçons qu'il avait reçues, les épreuves qu'il avait traversées, l'expérience qu'il avait acquise, s'il lui fallait rester éternellement confiné dans un coin de la Palestine, étranger au grand mouvement de l'humanité? Et comment se réaliseront les promesses prophétiques, l'influence du judaïsme sur la religion universelle, les conquêtes progressives du monothéisme, si celui qui en est le dépositaire et l'interprète immédiat ne sort jamais de son isolement, emprisonné dans une sorte de Jéricho fermée en dedans et au dehors? Voilà les idées qui, moins absolues mais plus pratiques, prévalurent dans l'école de Hillel, et que nous allons voir personnifiées dans le dernier de ses disciples directs, *Rabbi Yohanan ben Zakaï* (2).

On est heureux de rencontrer cette figure calme et sereine, résignée, sympathique, du *justum et tenacem virum*...., au milieu de ce grand désastre où semblait s'effondrer le judaïsme

(1) Voir Graetz, *Histoire des Hébreux*, IIIe vol., notes.

(2) Talmud, Succa, fol. 28.

tout entier. Rabbi Yohanan ben Zakaï forme réellement le trait d'union entre deux époques séparées par un abîme. C'est lui qui, quarante ans à l'avance, prédit hautement la destruction du temple (1); c'est lui qui représente le parti de la soumission et de la paix; c'est lui qui, s'exposant aux plus grands dangers, sort de Jérusalem pour solliciter de Vespasien la grâce non pas de Jérusalem et du temple, qu'il sait condamnés, mais des chefs spirituels et de l'Académie de Yabné (2). C'est lui enfin qui ne se laisse pas abattre par la grande catastrophe ; qui, en face de Jérusalem en ruine et du temple en cendres, veille au salut de ce qu'il y a de plus précieux, c'est-à-dire au dépôt des connaissances religieuses et de leur enseignement. Il établit son académie dans cette ville de Yabné (Yamnia) qu'il a obtenue de la bienveillance de Vespasien; il y fixe le siége du gouvernement spirituel, réunit autour de lui des disciples qui, à leur tour, deviendront chefs d'école. C'est grâce à cette impulsion morale et religieuse, à cette direction spirituelle qui ne se laisse pas détourner de son but, même par les plus cruelles préoccupations, qu'il sauve Israël du naufrage et parvient à recomposer un corps de ces tronçons épars échappés au désastre national. En lisant ses Thekanots, ses discussions, ses interprétations théologiques et dogmatiques, on ne se douterait guère que ce docteur si calme, si paisible, fut le spectateur de la chute de son peuple, le contemporain d'un effroyable cataclysme. Ce n'est pas à coup sûr qu'il fût indifférent aux souffrances de la nation, puisqu'il avait doublement exposé sa vie, tantôt pour les préserver, tantôt pour les atténuer. Non, la confiance et la sérénité dont il fit preuve dans cette triste conjoncture, où l'on côtoyait l'abîme, il les avait puisées dans les enseignements de son maître, dans les traditions de Hillel, dans les belles maximes qu'il avait laissées comme une bénédiction, comme autant de règles de conduite pour les situations les plus difficiles (3). Il comprenait, en un mot, que désormais les destinées natio-

(1) Talmud, Yôma, fol. 39.

(2) Aboth de Rabbi Nathan, chap. 4, Talmud, Guittîn, u. s.

(3) Aboth, I, 12-14 ; II, 5-7.

nales ne seront plus protégées par des monuments de pierre et de marbre, mais par des remparts de feu, comme dit le prophète (1), c'est-à-dire par le sanctuaire immatériel de la Loi et de son enseignement.

Mais ce ne serait pas rendre complétement justice à Rabbi Yohanan ben Zakaï que de ne considérer en lui que le sauveur et le guide de sa génération. Son influence s'étend bien au delà de ses contemporains : il a porté sa pierre à l'édifice de l'avenir, à cet édifice miraculeux de la stabilité au sein de la dispersion.

IX. *Dispersion.*

Nous touchons, en effet, à l'un des plus singuliers phénomènes, non pas de l'histoire nationale, mais de l'histoire générale. Nous voilà en présence de ce fait unique de la dispersion d'Israël, de l'éparpillement de ce petit peuple qui occupe une si petite place dans le monde politique, mais une si grande dans le monde religieux et moral ; de sa dissémination dans toutes les parties du monde, de sa transplantation sur tous les points du globe, et, ce qui mérite le plus de fixer l'attention, de sa persévérance à conserver son identité, à emporter avec lui mieux que des dieux lares, sa religion, son culte, ses livres et sa tradition. Que ce soit là une chose exceptionnelle, sans précédent ni pendant dans l'histoire, c'est ce que personne ne conteste : amis et ennemis, dans leurs interprétations diverses et plus ou moins partiales, s'inclinent devant le fait. Mais nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer que si cette dispersion universelle paraît un problème archéologique bien difficile pour l'historien superficiel, elle ne saurait avoir le même caractère pour ceux qui étudient l'histoire d'Isrël dans ses livres contenant le secret de ses destinées. Elle ne peut pas apparaître comme une surprise, cette dispersion qui est

(1) Zacharie, II, 9.

est annoncée, prédite, écrite en toutes lettres dans les livres saints. Comment s'étonner de la réalisation d'un fait quatre fois prédit par Moïse (1), plusieurs fois indiqué dans les Psaumes (2), fréquemment rappelé par les prophètes, notamment par Isaïe (3), Jérémie (4) et Ézéchiel (5)? Un événement qui est l'objet d'avertissements si répétés, qui est représenté comme inévitable, doit avoir sa raison d'être dans les racines mêmes du judaïsme, sans quoi il serait réellement inexplicable. Nous n'y pouvons voir autre chose que la grande épreuve imposée par la Providence au principe du monothéisme et à ses représentants directs, que la réalisation de cette pensée primordiale qui veut que le monothéisme fasse le tour du monde, qu'il montre sa force, sa solidité, par sa résistance à toutes les attaques possibles, à la guerre, à la servitude, à la persécution à la corruption, aux séductions de la civilisation la plus raffinée, à des périls plus grands encore, aux efforts du scepticisme et de l'incrédulité comme aux orgueilleuses prétentions de la raison individuelle et de religions rivales. Seule, une pensée providentielle peut nous expliquer ce miracle, le plus grand des miracles, la conservation de ces débris épars d'une peuplade au sein de l'hostilité de tous les peuples conjurés contre elle, la conservation d'un faible agneau, comme disait le grand Synode, au milieu de soixante-dix loups s'élançant pour le dévorer.

Il est vrai qu'ici se présente une objection qu'il ne faut pas laisser sans réponse. Mais où sont, dit-on, les prosélytes faits par Israël? C'est qu'il y a deux sortes de prosélytismes, le petit et le grand. Par petit prosélytisme nous entendons celui qui agit soit par la violence matérielle, soit par la pression morale, celui qui se développe sous l'influence du *compelle intrare*, et qui dès lors ne saurait jamais pousser le désintéressement jusqu'à renoncer au concours des passions et des intérêts dans la poursuite de son but. Ce prosélytisme est contraire aux tradi-

(1) Lévit., XXVI, 33; Deutér., IV, 27; *ibid.*, XXVIII, 64; *ibid.*, XXX, 3 et 4.

(2) Ps., CVI, 27; CVII, 3.

(3) Isaïe, XI, 11 et 12.

(4) Jérémie, XXX, 11.

(5) Ezéchiel, XX, 23, 34 et 41.

tions religieuses et à l'essence même du judaïsme (1). Mais il est encore un autre genre de prosélytisme : c'est celui qui commence son action par l'exemple, exerçant une influence lente, mais sûre, semblable à la goutte d'eau creusant peu à peu le plus dur rocher, et s'infiltrant dans les couches en apparence les plus imperméables de l'humanité; un prosélytisme enfin qui ne dit pas aux hommes: — Croyez-moi, fiez-vous à moi pleinement et sans réserve, — mais qui leur tient le langage que voici : — Je ne réclame pas de vous une foi aveugle; je n'en voudrais même pas. Étudiez mes livres, et voyez si vous n'y trouvez pas la vérité dépouillée de tout mystère, belle et radieuse comme l'astre du jour. Étudiez-moi moi-même; observez mon inébranlable fidélité à mon principe, ferme comme le roc qui voit se briser à ses pieds les vagues hurlantes et écumantes; remarquez cette force surhumaine qui m'a soutenu dans toutes mes épreuves, cette confiance inaltérable qui m'en a fait sortir fort et vivace; remarquez mon existence, ma durée, en dépit des persécutions acharnées qui en auraient depuis longtemps tranché le fil s'il n'était pas dans les mains de Dieu. Si vous comprenez, si vous saisissez l'éclatante vérité qui jaillit de tous les pores de l'Écriture et de l'histoire, vous vous rallierez à moi et à mon Dieu, et j'en serais fort heureux. Si vous ne le comprenez pas aujourd'hui, je n'en éprouverai nulle vive impatience; je ne mettrai aucune précipitation à vous convaincre. Je continuerai ma mission, je remplierai ma tâche tant qu'il plaira à Dieu de la prolonger, persuadé que s'il est un certain temps où il ne fait ni jour ni nuit, il y aura aussi un jour où la lumière sera visible pour tous (2), convaincu que les prophéties auront leur accomplissement, et que le phare divin sera de nouveau allumé sur la tour de Sion et sur les hauteurs de Jérusalem.

Il est d'ailleurs à constater que toutes les conquêtes faites sur l'idolâtrie et le polythéisme, que tout progrès réalisé dans la voie qui aboutit à l'unité de Dieu, sont en définitive autant de pas vers le judaïsme, d'après la doctrine de la tradition : —

(1) Talmud, Yebamoth, fol. 37. (2) Zacharie, XIV, 7.

Quiconque abjure l'idolâtrie est sectateur du judaïsme (1). Or, plus on approche du judaïsme, mieux on sait en apprécier les principes et les doctrines. Il en est à cet égard comme des corps célestes qui, contemplés de loin, paraissent affectés de taches plus ou moins grossières, lesquelles observées de plus près se transforment en parties essentielles de la sphère. Le judaïsme se montre à qui veut le voir ; il s'offre spontanément à tous les regards, dans ses livres comme dans ses représentants ; c'est sa manière à lui, et il n'en aura jamais d'autres, de faire du prosélytisme. La tradition caractérise admirablement et cette épreuve de la dispersion et ce genre de prosélytisme dans le passage suivant : — Rabbi Éléazar a dit : Pourquoi Dieu a-t-il disséminé Israël parmi les nations ? Pour lui recruter partout des prosélytes ; car le prophète a dit : *Je les ensemencerai* dans la terre (2). Or, un quintal de semence produit une récolte de milliers de quintaux (3) —. Et cette comparaison d'Israël avec la semence, voici comment l'explique un de nos plus grands théologiens : — « Cette graine de semence, dit-il, jetée dans le « sol, change, s'altère, se modifie, se transforme ostensiblement en terre, en fumier, au point de ne conserver aucun « vestige de sa forme première, du moins pour l'observateur « superficiel. Eh bien, en réalité, c'est tout le contraire ; c'est « cette graine isolée qui transforme la terre et l'eau en les « absorbant ; elle les modifie graduellement, réduit leurs éléments en poudre, et finit par leur faire prendre sa propre « forme, en les dégageant de leur enveloppe..... C'est ainsi « que la foi de Moïse possède la vertu d'attirer à elle et de s'assimiler finalement les autres religions venues après elle, en « dépit des apparences qui nous la montrent repoussée et dédaignée par ces dernières. Les autres religions peuvent être « considérées comme une préparation, une sorte de préambule « à l'avénement du Messie, qui est le fruit divin destiné à les « absorber, et alors les diverses branches ne formeront plus

(1) Talmud, Meguilla, fol. 13. — כל הכופר בע"ז נקרא יהודי.

(2) Osée, II, 25.

(3) Talmud, Pessahim, fol. 87.

« qu'un arbre unique (1). » Voilà comment le judaïsme entend et doit entendre le prosélytisme.

Du gouvernement de la dispersion.

Après avoir caractérisé le fait même de la dispersion au point de vue de l'Écriture et de la tradition, il importe d'en faire connaître le pouvoir dirigeant. Ce serait, en effet, une grande erreur que de la croire abandonnée à elle-même, sans guide ni boussole, sur cet immense Océan. Mais quelles sont les conditions essentielles d'un gouvernement? Elles sont, ce nous semble, au nombre de deux : un centre, un foyer d'où partent et où convergent les rayons du pouvoir et les représentants de ce pouvoir. Quel est ce centre depuis la ruine de Jérusalem? C'est un centre purement moral, et par cela même imprenable et invincible; ce centre, c'est l'école, l'académie religieuse, le Beth-Hamidrasch.

Ceci fera comprendre pourquoi nous datons la dispersion du lendemain de la prise de Jérusalem et du temple. Sans doute la dissémination et le cosmopolitisme israélites sont bien antérieurs à cette époque. Ils remontent tout d'abord à la captivité de Babylone. L'immense majorité, et, ce qui est plus remarquable, la plus noble partie d'Israël, était restée dans les pays de la Chaldée, au lieu de suivre dans leur retour vers la patrie les chefs de la restauration, Ezra et Néhémie (2). Ezra emporta les matières grossières, mélangées, et laissa la fleur de farine à Babel, dit la tradition (3). Tout le monde sait qu'ensuite, sous les Ptolémées, une émigration considérable, moitié forcée, moitié spontanée, eut lieu et alla fonder en Égypte de grandes et florissantes communautés (4). Plus tard, mais longtemps avant la chute du temple, il y eut des Israélites à Rome, puisque sous Tibère déjà le gouvernement s'en occupa (5). Il y eut également

(1) Le Khozari, livre, IV. 12.
(2) Ezra, II, 64
(3) Talmud, Kidouschin, fol. 70.
(4) Talmud, Succa, fol. 51; Josèphe. *Antiquit.*, livre XII.
(5) *Ibid.*, livre XVIII, chap. 19.

de nombreuses fractions dans toutes les villes de l'Asie Mineure depuis l'ère des Séleucides. Cependant nous datons la dispersion de la chute du second temple, par ce motif que, le centre à la fois religieux et politique étant resté jusqu'alors à Jérusalem, toutes ces émigrations partielles que nous venons de mentionner ne constituent pas un fait religieux proprement dit. Ce sont des essais de peuplement, de colonisation, comme il s'en rencontre chez tous les peuples, et qui par conséquent n'ont rien de commun avec l'histoire de la religion. A cet effet, il importe de constater que le mouvement des juifs hellénistes, qui a son représentant le plus élevé dans Philon, appartient bien plus à la philosophie qu'à la théologie. Il ne jaillit pas, ce mouvement, des sources vives de l'Écriture et de la tradition. Il a tenté une entreprise impossible, celle de greffer la philosophie de Platon sur le tronc éternel du mosaïsme, à tel point que l'on ne sait trop si Platon est un Moïse parlant grec ou si Moïse est un Platon parlant hébreu. C'est pourquoi les juifs hellénistes, malgré leur savoir, leurs grandes qualités, leur éminent degré de civilisation, leur connaissance de la philosophie grecque, ne seront jamais autre chose pour l'histoire du judaïsme qu'un intéressant épisode, pour ne pas dire une excroissance de l'arbre de vie. On peut en dire autant des israélites disséminés en Asie, dans les provinces romaines et à Rome même. Ils témoignent du génie cosmopolite de la race juive, mais il ne reste d'eux aucune trace propre à fixer l'attention de l'historien du judaïsme.

La véritable dispersion, celle qui ouvre le sillon, qui creuse l'ornière dans laquelle se sont engagées si profondément les destinées d'Israël, commence donc, ainsi que nous l'avons établi, avec *Rabbi Yohanan ben Zakaï*, le jour où il transporte la grande école religieuse de Jérusalem à Yabné (Yamnia). C'est cette école qui constitue le centre moral, nous allions dire le drapeau ralliant autour de lui les débris du naufrage. C'est l'Académie de Yabné qui est le symbole de l'unité future d'Israël, laquelle ne se rattachera plus à une capitale, à un sanctuaire matériel, mais reposera tout entière sur la Loi et sur la tradi-

tion qui explique la Loi, c'est-à-dire sur un centre insaisissable, d'une mobilité, d'une facilité de transport qui défie les hostilités et tous les appétits de destruction. Désormais, ce que l'on appelle l'*État* sera là où s'épanouit la science sacrée, où se concentre le foyer de lumière, où fleurit l'enseignement religieux, où résident les illustres maîtres et se réunissent les nombreux disciples. Ce centre moral est aujourd'hui à Yabné; il sera demain à Tibériade, après-demain dans la Palestine, dans cette Babylonie qui est le sol natal de la race d'Abraham et où il se fixera pendant des siècles. De là il suivra la marche de la civilisation de l'Orient à l'Occident, passant par l'Afrique, jetant un grand éclat en Espagne et dans le midi de la France, fuyant l'intolérance et la persécution, tantôt vers les régions froides et vierges encore du Nord, tantôt attiré comme par un mirage vers les cendres de Sion. C'est de ce centre moral que la tradition dit dans sa langue à elle : — Depuis la ruine du sanctuaire, Dieu ne possède plus sur la terre que l'espace de quatre coudées assigné à l'enseignement de la doctrine (1). — On sait combien ce passage a exercé la sagacité des commentateurs, et notamment de Maïmonide (2). Voilà le sens tout trouvé : ce que fut le temple saint pour Israël existant comme nation, l'Académie, le Beth hamidrasch, l'école religieuse, le pauvre et misérable réduit où s'enseigne la parole divine, n'importe en quel endroit et sous quelle latitude, le sera pour Israël dispersé par tous pays.

De la nature du pouvoir depuis la dispersion.

A partir de la dispersion, il n'y a plus ni sacerdoce ni empire, et les priviléges de race, si faibles, si réduits déjà sous le gouvernement du second temple, semblent s'abîmer dans le désastre général de la nation. Il est donc heureux que le pouvoir fût recueilli au milieu de ces ruines par les Pharisiens et leurs

(1) Talmud, Berachoth, fol. 8.

(2) Préface générale au Commentaire de la Mischna.

successeurs les rabbins, afin de maintenir une autorité propre à guider les brebis égarées et dispersées. Qu'on ne se hâte pas de prononcer ici les mots si mal sonnants de nos jours, les mots de pouvoir clérical, d'autorité ecclésiastique, de spirituel dominant le temporel. Oui, il y avait une autorité prépondérante exercée par les interprètes de la Loi ; mais sait-on ce que fut cette dictature ? Un pouvoir fort peu enviable, le pouvoir de montrer en regard des douleurs et des tortures de la terre les récompenses du ciel et les promesses d'une délivrance infaillible, le privilége..... de marcher souvent au martyre à la tête du saint troupeau. Mais laissons parler la tradition qui saura le mieux nous définir la nature de cette autorité rabbinique réunissant désormais en elle le sacerdoce et l'empire. Elle nous l'explique en deux passages, dont le premier est ainsi conçu : — Il existe trois couronnes : la couronne royale, la couronne pontificale et la couronne de la loi. La couronne royale appartient à la dynastie Davidique ; la couronne pontificale est la propriété de la race d'Aron ; mais la couronne de la Loi, celle du savoir, n'appartient à personne, ou plutôt elle appartient à tout le monde ; on n'a qu'à se baisser pour la prendre, et c'est pour ce motif qu'elle est infiniment supérieure aux deux autres (1). Seule, elle possède les conditions de durée, en dehors et au-dessus des vicissitudes politiques et nationales ; seule, elle répond à ce que l'on exalte aujourd'hui sous le nom de l'aristocratie de mérite, d'autant plus vivace qu'elle se recrute de partout et se renouvelle toujours. Le pouvoir rabbinique était d'ailleurs le seul qui pût s'adapter à toutes les situations, au sein de cette dispersion qui ne comportait que des autorités purement morales, en rapport avec le centre moral que nous venons de décrire. C'est ce qui résulte du second passage que nous venons de décrire. La première *philippique* de Moïse contre Israël rebelle et dégénéré se termine en ces termes : — « Mais, « alors même qu'ils se trouveront dans le pays de leurs enne- « mis, *je ne les mépriserai pas, je ne les rejetterai pas, je ne*

(1) Aboth, IV, 17. Talmud, Yôma, fol. 72.

« *les anéantirai pas*, *ni ne romprai mon alliance avec eux*, « car je suis (toujours) l'Éternel leur Dieu (1). » — Or, ces quatre expressions se rapportant, malgré leur diversité, à un fait unique, l'inviolabilité de l'alliance de Dieu avec Israël, l'exégèse de la tradition les applique aux quatre grandes révolutions des empires avec lesquels le peuple de Dieu aura à lutter : « *je ne* « *les mépriserai pas* fait allusion à la captivité de Babylone, où « Dieu nous donna Daniel, Hanania, Mischaël et Azaria; *je* « *ne les rejetterai pas* a trait à la persécution d'Aman, où Dieu « nous secourut par Mardochée et Esther; *je ne les anéantirai* « *pas* se rapporte à la tyrannie grecque sous Antiochus, où « Dieu nous suscita Matathias et ses héroïques fils; *je ne vio-* « *lerai jamais mon alliance avec eux* s'applique à la longue et « cruelle *oppression romaine*, où la Providence mit à notre tête « l'illustre maison de *Rabbi* (Yehouda hanassi) et les sages des « générations suivantes (2). » On ne saurait dire en termes plus saisissants que les guides et les gouverneurs d'Israël pendant la dispersion, ce sont les chefs spirituels marchant sur les traces de Rabbi, c'est-à-dire gouvernant par l'ascendant moral, par la persuasion, par l'enseignement, par la vulgarisation des idées religieuses, par un dévouement absolu à la cause sacrée, ne reconnaissant, ne réclamant d'autres insignes pour leur autorité que la science et la vertu. Voilà la vraie tradition rabbinique, celle qui s'inspire de la maison de Rabbi, depuis Hillel jusqu'à l'auteur de la Mischna; celle à laquelle doit s'attacher étroitement le rabbinisme moderne, sous peine de manquer à sa mission.

Nous croyons avoir suffisamment mis en lumière et le fait de la dispersion et le gouvernement qui n'a cessé d'y présider. Mais après en avoir recomposé la physionomie, après lui avoir restitué son centre moral dans l'organisation du Belh hamidrasch et son gouvernement, en le personnifiant dans la mission si douloureuse, si désintéressée et en même temps si élevée du rabbinisme, il nous reste à exposer les résultats qu'elle a pro-

(1) Lévit., XXVI, 44.

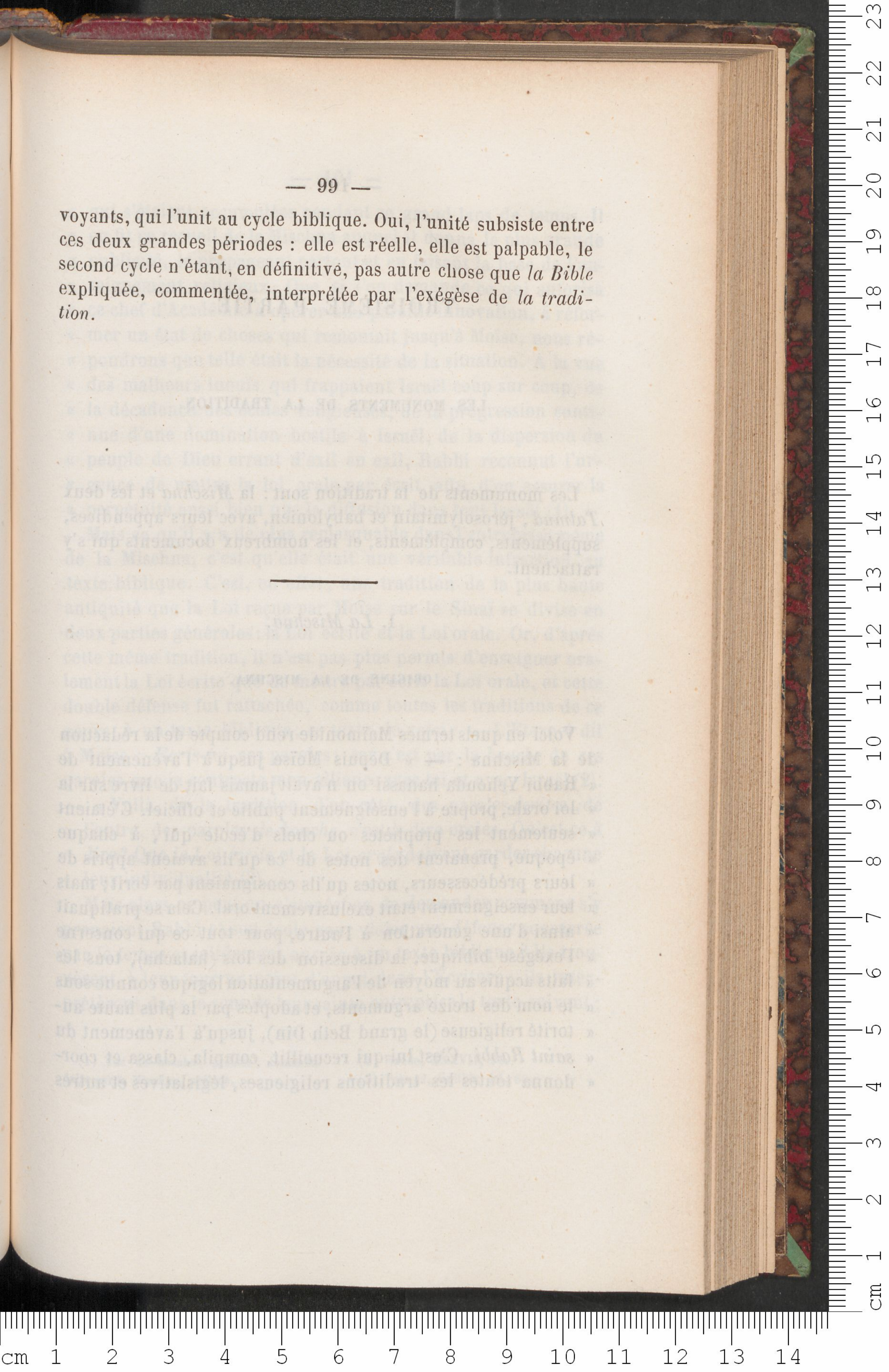
(2) Talmud, Meguilla, fol., 12.

duits, grâce à cette puissance mystérieuse qui, sans armes, sans prestige et sans les insignes de l'autorité, s'étendit comme un immense réseau sur tous les tronçons de la dispersion. Ces résultats, nous allons les étudier dans les monuments de la tradition.

X. *Résumé du cycle de la tradition.*

Mais avant de passer à l'étude des monuments de la tradition, il convient de résumer en quelques mots le cycle que nous venons de parcourir. Nous avons vu Ezra opérer la reconstitution religieuse. La *doctrine* d'abord, le *culte* ensuite, tel est le dernier mot du grand Synode. Nous avons vu, en outre, que ce développement d'instruction et d'enseignement à son instrument dans l'interprétation traditionnelle; en d'autres termes, la liberté d'interprétation réglée et limitée par la raison collective des organes de la tradition. Nous avons pu nous convaincre et de la solidité du principe et de la bonté de l'instrument par la terrible et double épreuve qu'ils eurent à subir, épreuve extérieure de la guerre avec toutes ses horreurs, épreuve intérieure de l'hérésie zaducéenne et des luttes dogmatiques. Nous avons vu la religion sortir triomphante de ces combats gigantesques, et désormais, pleine de confiance dans sa force et dans sa stabilité, assister avec douleur sans doute, mais calme, résignée, presque impassible, au spectacle de la catastrophe nationale, à la ruine de son temple, de son sacerdoce, de ses pontifes, de son culte officiel, de toute cette façade extérieure construite et ornée par la piété humaine. Nous l'avons vue enfin, au milieu de cet écroulement général, préparer les matériaux qui doivent servir, en pleine dispersion, à l'édification d'un sanctuaire nouveau, indestructible, parce que ces matériaux sont : — la parole de Dieu, l'esprit de la révélation prophétique, l'étude constante de la loi.

Ce qu'il importe encore de constater avant d'en finir avec le cycle de la Tradition, c'est le lien, visible pour les moins clair-



voyants, qui l'unit au cycle biblique. Oui, l'unité subsiste entre ces deux grandes périodes : elle est réelle, elle est palpable, le second cycle n'étant, en définitive, pas autre chose que *la Bible* expliquée, commentée, interprétée par l'exégèse de *la tradition*.

TROISIÈME PARTIE.

LES MONUMENTS DE LA TRADITION.

Les monuments de la tradition sont : la *Mischna* et les deux *Talmud*, jérosolymitain et babylonien, avec leurs appendices, suppléments, compléments, et les nombreux documents qui s'y rattachent.

I. *La Mischna.*

ORIGINE DE LA MISCHNA.

Voici en quels termes Maïmonide rend compte de la rédaction de la Mischna : — « Depuis Moïse jusqu'à l'avénement de « Rabbi Yehouda hanassi on n'avait jamais fait de livre sur la « loi orale, propre à l'enseignement public et officiel. C'étaient « seulement les prophètes ou chefs d'école qui, à chaque « époque, prenaient des notes de ce qu'ils avaient appris de « leurs prédécesseurs, notes qu'ils consignaient par écrit; mais « leur enseignement était exclusivement oral. Cela se pratiquait « ainsi d'une génération à l'autre, pour tout ce qui concerne « l'exégèse biblique, la discussion des lois (halacha), tous les « faits acquis au moyen de l'argumentation logique connue sous « le nom des treize arguments, et adoptés par la plus haute au- « torité religieuse (le grand Beth Dîn), jusqu'à l'avénement du « *saint Rabbi*. C'est lui qui recueillit, compila, classa et coor- « donna toutes les traditions religieuses, législatives et autres

« qui s'étaient accumulées pendant ce grand laps de temps. Il « en fit ce recueil de la Mischna auquel il donna la plus grande « publicité, le propageant partout et en faisant la base de l'en- « seignement religieux. Que si l'on demande ce qui autorisa « ce chef d'Académie à opérer une pareille innovation, à réfor- « mer un état de choses qui remontait jusqu'à Moïse, nous ré- « pondrons que telle était la nécessité de la situation. A la vue « des malheurs inouïs qui frappaient Israël coup sur coup, de « la décadence des écoles religieuses, de la progression conti- « nue d'une domination hostile à Israël, de la dispersion du « peuple de Dieu errant d'exil en exil, Rabbi reconnut l'ur- « gence de mettre la loi orale par écrit, afin d'en assurer la « perpétuité aussi bien que la diffusion dans tout Israël (1). »

Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans l'entreprise même de la Mischna, c'est qu'elle était une véritable infraction au texte biblique. C'est, en effet, une tradition de la plus haute antiquité que la Loi reçue par Moïse sur le Sinaï se divise en deux parties générales: la Loi écrite et la Loi orale. Or, d'après cette même tradition, il n'est pas plus permis d'enseigner oralement la Loi écrite que de mettre par écrit la Loi orale, et cette double défense fut rattachée, comme toutes les traditions de ce genre, à un texte biblique; ce texte, le voici : — L'Éternel dit à Moïse : *Ecris-toi* ces paroles; car c'est par la *bouche* de ces paroles que je contracte mon alliance avec toi et avec Israël (2). — « Voilà, dit la tradition, d'un côté, des paroles *écrites* ;de « l'autre, des paroles *de bouche*, c'est-à-dire orales. Qu'est-ce à « dire? Que la Loi *écrite* et la Loi *orale* doivent garder chacune « leur individualité (3). »

Mais alors ne peut-on s'empêcher de demander comment s'y prenaient Rabbi et son école pour violer une défense consacrée par le temps et solidement ancrée à un texte biblique ? Ils trouvèrent à leur tour un point d'appui dans l'Écriture ; ils interprétèrent dans le sens de leur sainte entreprise le texte suivant :

(1) Yad ha-hazaka, préface; Commentaire sur la Mischna, préface.

(2) Exode, XXXVII, 27.

(3) Talmud, Guithîn, fol. 60.

— C'est le moment d'agir pour le Seigneur, car ils ont violé la Loi (1), — texte qui fut commenté ainsi : — Quand il s'agit de travailler pour Dieu, il est permis d'aller jusqu'à violer sa Loi (2). — Voilà certes une exégèse qui confirme d'une manière éclatante ce que nous disions de la liberté d'interprétation ; voilà une explication des plus larges, des plus libérales, à une immense distance de cette atmosphère étouffante où Zaducéens et consorts voulaient enfermer la religion ; voilà un principe dont les conséquences doivent être incalculables en matière de direction spirituelle. Cette grande mesure de la rédaction de la Mischna, qui constitue une véritable œuvre de réforme, prouve avec évidence que le rabbinisme n'est, de son essence, ni arriéré, ni immobile ; qu'il sait parfaitement s'inspirer des vrais besoins du moment, et prendre toute l'initiative propre à y donner une large satisfaction. Il serait bon que le rabbinisme moderne, fidèle à son principe, sachant qu'il est le continuateur de Rabbi, n'oubliât jamais cette conduite de son illustre chef et fondateur, et comme lui sût marcher à la tête de ses fidèles au lieu de se traîner péniblement à la suite du troupeau.

ANALYSE DE LA MISCHNA.

On sait que la Mischna se compose de six parties dont chacune est divisée en un certain nombre de traités qui à leur tour se subdivisent en chapitres, lesquels sont réduits en articles portant eux-mêmes le nom de *Mischna*. Mise au jour entre l'an 120 et l'an 150 depuis la destruction du second temple, la Mischna forme dans son ensemble un code complet embrassant le droit civil, le droit pénal, le droit commercial, la procédure civile et criminelle, et par-dessus tout le droit canonique. La première partie commence par traiter des prières et du rituel, puis des lois qui se rattachent à l'exploitation du sol et qui, pour ce mo-

(1) Ps., CXIX, 126.
(2) Talmud, *u. s*, Berachoth, fol. 69 ; *ibid*,, Commentaire de Rachi ; note sur le Commentaire de la Mischna.

tif, ne sont en grande partie praticables que dans la Palestine. La deuxième partie traite des sabbath, fêtes religieuses, jours fériés, anniversaires nationaux, heureux ou malheureux, et de tout ce qui en concerne le mode d'observation. La troisième partie s'occupe des liaisons matrimoniales, des alliances prohibées, des droits de la femme mariée, veuve ou divorcée. La quatrième partie s'applique plus spécialement aux intérêts civils, fixant la législation en matière de dommages, de trouvailles, de taux de l'intérêt, de possession territoriale, de succession, de contravention, de délit et de crime, de compétence des juridictions, de composition des tribunaux. La cinquième partie se rapporte au service de l'autel, aux différentes catégories de sacrifices, aux conditions qui les rendent propres ou impropres au service divin, aux prohibitions alimentaires, aux offrandes faites pour le sanctuaire, etc. La sixième et dernière partie est exclusivement consacrée aux purifications soit des personnes, soit des choses contaminées, aux rites qui les accompagnent et qui, pour la plupart aussi, ne sont guère applicables en dehors de la terre sainte.

On voit par cette énumération bien incomplète que la Mischna touche à presque tous les intérêts civils et religieux, profanes et sacrés, et que ce n'est pas une exagération que de l'appeler un code universel. Seulement il est à remarquer qu'elle n'offre pas une ligne de démarcation bien tranchée entre le droit canonique et le code civil, que le corps de doctrine semble placé tout entier sous l'inspiration ou du moins sous les auspices de la religion, sans pourtant qu'il y ait confusion dans le classement des matières. Sous ce dernier rapport, la Mischna est la première œuvre théologique, peut-être le premier monument religieux qui se distingue par la justesse des proportions, par la netteté des lignes, comme par la clarté et la précision du langage, en un mot par un plan largement conçu et sagement exécuté, par une intelligente distribution des matériaux, qui fait défaut dans les œuvres antérieures et qui paraît même incompatible avec les allures de l'inspiration pure. La *méthode* est l'œuvre de la réflexion, de la raison se repliant sur

elle-même, c'est-à-dire le produit d'opérations intellectuelles qui n'ont rien de commun avec l'intuition biblique; et l'on sait que la méthode ne se rencontre guère dans les livres conçus par le génie religieux, pas plus dans les livres sacrés des Indes, dans le Zend-Avesta, dans les Évangiles, dans le Coran, que dans la Bible. A ce titre, la Mischna est une création originale dans le monde sémitique, et ce n'est pas un de ses moindres mérites que d'avoir introduit dans cette immense compilation de notes, d'opinions, de fragments législatifs accumulés pendant cinq à six siècles, l'ordre et la division logique, et d'avoir créé pour ainsi dire une langue donnant le moins de prise possible au doute et à l'équivoque, la langue que doit parler la loi.

LA SAGESSE ET LA MORALE DANS LA MISCHNA.

Il n'entre pas dans le cadre de cette étude d'aborder la législation rabbinique proprement dite, qui exige une attention et des traités spéciaux. Mais nous devons nous arrêter devant tout ce qui touche de près ou de loin au dogme et à la morale, qui sont pour le moment les seuls objets de notre sollicitude. En principe, la Mischna s'est proposé pour tâche la fixation du droit civil et religieux, et le dogme et la morale, ne tombant pas sous l'action directe de la loi, ne sauraient occuper une grande place dans cette œuvre. Ce serait toutefois une profonde erreur que de croire l'enseignement moral et dogmatique entièrement banni des colonnes de la Mischna. Nous avons d'abord le traité spécial d'Aboth, ou sentence des pères, dont la valeur ne le cède à coup sûr à aucun recueil de ce genre. On lui a fait les honneurs de l'insertion dans le rituel, afin d'en rendre les doctrines familières à tous les esprits. Que l'on parcoure ce traité d'un bout à l'autre, et l'on y reconnaîtra le cachet des plus hautes vérités, dogmes fondamentaux et axiomes moraux.

Au point de vue dogmatique, il nous enseigne — le système des compensations divines pour le bien comme pour le mal (1);

(1) Aboth, II, 1.

l'alliance de la religion avec la civilisation (1); la comparution infaillible de l'homme devant le juge suprême (2); la responsabilité humaine s'attachant à tous les actes qui sont du domaine de la volonté (3); la gravité des crimes qui ont leur source dans l'orgueil et l'audace de la raison l'emportant sur ceux qui émanent des entraînements de la passion (4); le principe, posé en axiome, de la conciliation de la prescience divine avec la liberté humaine (5); la vie considérée comme un billet à échéance fixe et dont le créancier est toujours sûr d'opérer le recouvrement quand le terme fatal arrive (6); les bonnes et les mauvaises actions se transformant elles-mêmes en défenseurs et en accusateurs publics (7); la prospérité des méchants et les souffrances des justes proclamées comme un des plus difficiles problèmes de l'ordre religieux (8); la vie terrestre regardée comme le vestibule dont la vie future sera la salle de réception (9); la justice de Dieu, incompatible avec l'iniquité, avec l'oubli comme avec tout compromis, la Providence suivant l'homme depuis le berceau jusqu'au tombeau, depuis le tombeau jusqu'au jugement dernier (10); la haute responsabilité de ceux qui ont charge d'âmes leur valant une récompense ou une punition proportionnée aux résultats bons ou mauvais de leur direction (11); et par-dessus tout l'étude la Loi, les soins donnés à l'instruction religieuse, les efforts déployés soit pour apprendre, soit pour enseigner, loués, exaltés et presque l'objet d'une apothéose (12). Voilà ce que le livre d'Aboth nous révèle sur ces éternelles questions qui ne cessent de préoccuper l'homme et l'humanité.

Les préceptes qu'il nous laisse sur la morale sociale et individuelle ne sont pas moins dignes d'être cités et médités. Il nous prescrit la plus grande réserve dans nos rapports avec

(1) Aboth, II, 2.
(2) *Ibid.*, III, 1.
(3) *Ibid.*, 15.
(4) *Ibid.*, II, 15.
(5) *Ibid.*, III, 19.
(6) *Ibid.*, 20.
(7) *Ibid.*, IV, 13.
(8) *Ibid.*, IV, 19
(9) *Ibid.*, 21.
(10) *Ibid.*, 29.
(11) *Ibid.*, V, 21.
(12) *Ibid.*, VI, chapitre supplémentaire.

le sexe (1) ; l'éloignement des mauvaises fréquentations (2) ; la plus sévère impartialité dans l'administration de la justice (3) ; l'amour du travail, le mépris de l'ambition et du métier de courtisan (4). Il nous donne ensuite les belles sentences de Hillel ayant pour objet l'amour de la paix et de la réconciliation, l'amour de l'étude dégagé de tout sentiment de gloriole comme de toute préoccupation d'intérêt, l'habitude de s'aider soi-même sans toutefois trop compter sur ses forces individuelles, de ne jamais remettre au lendemain la tâche de la veille (5). Le livre d'Aboth nous recommande ensuite l'habitude de parler peu, mais d'agir beaucoup et de faire bon accueil à tout le monde (6) ; la supériorité de l'exemple sur le précepte, de la pratique sur la théorie (7) ; la nécessité de joindre à l'étude désintéressée de la Loi un travail dont nous puissions vivre (8) ; l'obligation de concourir à l'intérêt général ; la convenance de ne jamais se fier sur son propre mérite, et de ne pas juger son prochain avant de se trouver dans une situation analogue (9) ; le soin de bien diriger son cœur, qui est la source de nos bons comme de nos mauvais sentiments (10) ; l'empressement à défendre l'honneur de notre prochain comme notre propre honneur (11) ; le soin d'éviter l'envie, la mauvaise tentation et la misanthropie comme autant de causes de mort (12) ; le devoir de défendre les intérêts de notre prochain comme les nôtres (13) ; l'impossibilité pour l'homme d'achever la tâche de sa perfectibilité, tâche interminable de sa nature, et de là l'urgence de se tenir dans un juste milieu entre l'inaction et une action trop hâtive (14) ; l'obligation de prier pour le salut du gouvernement établi et pour l'éloignement du fléau de l'anarchie (15) ; la priorité de la crainte de Dieu sur la sa-

(1) Aboth, I, 5.
(2) *Ibid.*, 7.
(3) *Ibid.*, 8.
(4) *Ibid.*, 10.
(5) *Ibid.*, 12-14.
(6) *Ibid* , 15.
(7) *Ibid.*, 17.
(8) *Ibid.*, II, 2 ; III, 21.
(9) *Ibid.*, II, 5.
(10) *Ibid* , 13 et 14.
(11) *Ibid.*, 15.
(12) *Ibid.*, 16.
(13) *Ibid.*, 17.
(14) *Ibid.*, 21.
(15) *Ibid.*, III, 2.

gesse, dont elle est la condition de stabilité (1) ; l'impossibilité de plaire à Dieu si l'on ne fait rien pour plaire aux hommes (2) ; l'amour démesuré du sommeil, l'ivrognerie, les conversations futiles, la fréquentation des hommes mondains, devant être évités comme des poisons léthifères (3) ; l'excès de l'enjouement et la frivolité considérés comme les avant-coureurs de la corruption des mœurs (4) ; la sagesse consistant dans le désir d'apprendre, la vaillance dans la victoire remportée sur les passions, la richesse dans le contentement de ce que l'on possède, et la dignité dans les égards dont on est rempli envers les autres (5), la règle de conduite qui ne porte à mépriser aucun individu, à ne repousser absolument aucune éventualité, hommes et choses ayant les uns et les autres leur heure et leur endroit propices (6) ; l'excellence de l'humilité, qu'on ne saurait jamais pousser trop loin, eu égard à la fin des humains, devenant la proie des vers (7) ; la circonspection dans l'enseignement, la moindre erreur dans l'enseignement pouvant aboutir chez les autres aux plus graves conséquences (8) ; la pratique de la politesse envers tout le monde, et la préférence du dernier rang parmi les gens instruits au premier rang parmi les gens de rien (9) ; le soin d'écarter toute importunité dans nos rapports avec le prochain (10) ; le bannissement de tout sentiment de satisfaction et de joie quand nous apprenons les disgrâces de notre ennemi (11) ; la convenance de juger les hommes, non sur les apparences, mais sur le fond de leur caractère (12) ; l'éloignement de l'envie, de la convoitise et de l'ambition, trois vices qui abrégent la vie (13) ; les sept signes qui distinguent le sage du sot et qui consistent à garder une attitude pleine de réserve et de respect devant ceux qui lui sont supérieurs en savoir, à ne pas interrompre son interlo-

(1) Aboth, III, 11.
(2) *Ibid.*, 13.
(3) *Ibid.*, 14.
(4) *Ibid.*, 17.
(5) *Ibid.*, IV, 1.
(6) *Ibid.*, 3
(7) *Ibid.*, 4.
(8) *Ibid.*, I, 11 ; IV, 16.
(9) *Ibid.*, IV, 20.
(10) *Ibid.*, 23.
(11) *Ibid.*, 24.
(12) *Ibid.*, 27.
(13) *Ibid.*, 28.

cuteur, à répondre sans précipitation, à procéder logiquement dans ses demandes et réponses, à les exposer dans un ordre convenable, à ne pas avoir honte d'avouer son ignorance, enfin à rendre hommage à la vérité (1).

On reconnaîtra dans cette indication sommaire un ensemble de principes dogmatiques et de préceptes moraux qui n'ont rien à envier à d'autres recueils du même genre. Il en ressort avec évidence que les profondes investigations de la *Halacha* n'empêchaient pas nos sages d'aborder les plus hautes questions de la théologie et les nuances les plus délicates de la morale pratique.

Pour compléter ce côté de l'enseignement de la Mischna, il nous reste encore à faire le même travail d'analyse sur les pensées morales et religieuses disséminées dans les différents et nombreux traités de cette vaste collection ; et l'on sera convaincu que c'est à bon droit que nous protestons au nom des auteurs de la Loi orale contre le reproche d'*obscurantisme* et d'exclusif *casuitisme* qu'on leur prodigue gratuitement. Nous y trouvons une foule de pensées et de préceptes relatifs soit au culte intérieur, soit au culte extérieur et à la morale, et nous allons en faire connaître les plus importants

Voyons d'abord ce qui concerne la théologie et le dogme. A cet égard la Mischna nous apprend que dès l'origine du second temple on adopta la formule de bénédiction : — Loué soit le Seigneur depuis l'éternité jusqu'à l'éternité, — afin d'extirper du sein d'Israël l'hérésie qui rejette le monde futur (2). Elle proclame la supériorité de certaines prescriptions morales, telles que la piété filiale, la charité, la poursuite de la paix et de la concorde, et leur attribue des récompenses célestes et terrestres (3). Elle met l'étude de la loi au-dessus de toutes les pratiques, religieuses et morales ; elle donne au maître la priorité sur le père, le père ne nous donnant que la vie matérielle, tandis que le maître nous assure la vie spirituelle par

(1) Aboth, V. 10.
(2) Berachoth, IX, chap. 9 ; Mischna, V.
(3) Péah, I, 1.

son enseignement (1). Elle proclame l'infaillibilité de la tradition, et, par suite, réclame l'obéissance et la soumission à toute autorité religieuse, la mettant, n'importent le temps et le lieu, sur la même ligne que celle de Moïse (2). Elle enseigne que plus on remplit de commandements divins, plus on a droit aux récompenses futures, et que le grand nombre de prescriptions et de lois qui nous sont imposées n'a pas d'autre but que de multiplier nos titres à la rémunération (3). Elle voit dans la création d'Adam, père unique du genre humain, l'image de l'unité de Dieu et la consécration de l'égalité de tous les hommes devant Dieu (4). Elle pose comme principes fondamentaux, en dehors desquels on cesse d'être israélite, les dogmes de l'existence de Dieu, de la révélation et de la résurrection (5). Elle reconnaît le grand principe de la solidarité entre les générations, les représente comme reliées ensemble par des liens physiques et métaphysiques (6). Elle constate que Dieu ne suspend les lois de la nature que dans des circonstances rares, exceptionnelles, mais généralement il leur laisse suivre leur cours régulier (7). Elle repousse tout privilége de noblesse et d'aristocratie religieuse, en mettant le bâtard instruit et savant dans la Loi au-dessus du grand pontife sot et ignorant (8).

En matière de culte et de pratiques cérémonielles, elle ne cesse de revendiquer les droits de la pensée et du sentiment religieux. Elle veut que l'on se prépare à la prière par le recueillement; que la pensée soit toujours comme l'âme des paroles que nous adressons à Dieu; que l'efficacité du service divin consiste dans le sentiment de notre humilité, de notre infériorité et de notre misère comparées à la grandeur de l'Être suprême; elle met le mérite des prières comme des offrandes apportées sur l'autel, moins dans la volubilité des mots et dans la grosseur des holocaustes que dans l'intention pure, noble

(1) Péah, I, 1; Baba Méziâ, II, 11.
(2) Rosch haschana, II, 9.
(3) Maccoth, III, 16.
(4) Sanhédrin, IV, 5.
(5) *Ibid.*, X, 1.
(6) Edouioth, II, 9.
(7) Aboda Zara, IV. 7.
(8) Horaïoth, III, 5.

et désintéressée qui y préside (1). Elle nous prescrit de remercier Dieu pour le mal comme pour le bien, par la bonne raison que lui seul sait au juste ce qui nous est avantageux ou nuisible; c'est pour le même motif qu'elle nous dit de louer et de glorifier, non pas le Dieu *bon*, ce qui pourrait nous détourner de son culte quand nous nous sentons accablés sous le poids des souffrances et des malheurs, mais le Dieu sage, grand et fort, que rien au monde, ni obstacle ni danger, ne peut nous empêcher d'adorer (2). Elle ne permet pas de considérer le culte public et la prière comme la propriété exclusive des pieux et des dévots; aussi interdit-elle toute expression, toute locution qui contiendrait la moindre allusion à l'exclusion des méchants et des impies, que nous devons, au contraire, nous associer et nous rattacher mentalement (3).

Enfin, la morale proprement dite y est enseignée d'une façon non moins remarquable. Voici quelques-unes de ses leçons : — Ne recourir à l'aumône et à la charité publique que lorsqu'on se sent réduit à la dernière nécessité, et ne jamais afficher de fausses infirmités pour exciter la compassion (4). Ne pas espérer le pardon divin sans la ferme résolution de briser entièrement avec le vice et l'impiété; ne pas l'espérer davantage quand il s'agit de fautes commises envers le prochain, avant d'avoir obtenu le pardon de ce dernier (5). Compter moins, pour la rémission de nos péchés, sur le jeûne et le cilice que sur la réparation réelle et directe de nos méfaits (6). Interdire à la femme, quels que soient sa dot et ses apports, l'oisiveté, qui est la mère de tous les vices (7). Apprendre à son fils un métier dont il puisse vivre, et considérer la loi du travail comme une expiation et une nécessité morale (8). Attacher la plus grande importance à la charité, et la cultiver à l'égard des

(1) Berachoth, II, 1; *ibid.*, V, 1; Rosch haschana, III, 7; Menahoth, XIII, 11.
(2) Berachoth, IX; *ibid.*, V, 3; Meguilla, IV, 9.
(3) Meguilla, *u. s.*
(4) Péah, VIII, 9.
(5) Yôma, VIII, 9.
(6) Tânith, II, 1.
(7) Kethouboth, V, 5.
(8) Kedouschin, IV, 14.

impies et des non-israélites (1). Regarder une parole donnée comme un engagement sacré, et sa violation comme un crime digne du châtiment qui emporta le genre humain par le déluge (2). Ne jamais refuser le pardon à celui qui le sollicite de nous (3). Respecter la vie de son prochain, et voir dans le salut d'un seul homme celui de tout le genre humain (4), et, par suite, éviter autant que faire se peut les condamnations à la peine capitale (5). Chercher et trouver dans les luttes avec les passions aussi séduisantes que violentes de la richesse et du sensualisme, la plus haute récompense réservée à la vertu (6). Considérer et accueillir comme un frère tout pécheur qui aura expié sa faute (7).

Après cet exposé des principes, des préceptes, des doctrines et des enseignements puisés à la source pure des devoirs internes et de la souveraineté de la loi morale, nous croyons devoir de nouveau insister sur l'injustice du reproche adressé aux organes de la tradition d'avoir matérialisé le culte, réduit le sentiment religieux aux rites et aux observances pratiques. Nous ne pouvons à ce sujet nous dispenser de constater par anticipation que ces hautes vérités de la métaphysique et de l'éthique, formulées par la Mischna dans ce langage précis et concis qui en fait l'originalité, donneront lieu aux plus larges interprétations dans les deux Talmud. Le fait seul de les avoir insérées dans ce monument spécialement consacré à la législation, et de leur avoir assigné une place dans cette codification des lois positives, contrairement aux errements des codes des autres peuples, dénote de la part des auteurs de la Mischna la pensée bien arrêtée d'étendre à la théologie et à la morale la sanction qui s'attache à l'Écriture et à la tradition.

(1) Guittîn, V, 8 et 9.
(2) Baba Meziâ, IV, 2.
(3) Baba Kama, VIII, 7.
(4) Sanhédrin, IV. 5.
(5) Maccoth, I, 10.
(6) *Ibid.*, III, 15.
(7) *Ibid.*

Notions diverses recueillies par la Mischna.

Pour ne pas laisser trop incomplète cette analyse de la Mischna, nous terminerons par une simple indication de ce qu'elle renferme de notions archéologiques, politiques, scientifiques, géographiques et financières, qui sont autant de matériaux précieux pour l'histoire générale du judaïsme. C'est ainsi que la première partie, presque tout entière consacrée au régime de la loi sur le sol de la terre sainte, nous donne une idée assez exacte de l'état florissant de l'agriculture chez les Hébreux, en même temps qu'elle nous offre une foule de renseignements sur leurs procédés d'arpentage; c'est ainsi que le traité d'Eroubin, s'occupant des mesures et dimensions de la zone sabbathique, nous révèle l'état des connaissances géométriques à cette époque; le traité de Chekalim renferme un grand nombre de faits relatifs au budget et à la comptabilité du temple. Les traités de Taanith, de Meguilla et de Sôta sont remplis de notions biographiques et historiques sur l'époque du second temple. Le traité de Sanhédrin nous décrit les droits et les prérogatives de la royauté, la composition des tribunaux criminels et civils, les attributions judaïques et politiques du tribunal suprême. Le traité de Thamid nous fait connaître dans tous ses détails le rite journalier du temple. Le traité de Midoth est la description minutieuse du temple lui-même. Le traité considérable de Kélim, malgré l'aridité du sujet (il s'agit de la purification des vases), n'offre pas un moindre intérêt, attendu qu'il est comme un vaste répertoire de tous les vases, ustensiles, instruments et meubles dont on se servait pour la vie usuelle, et qu'il nous dévoile ainsi l'état de l'industrie hébraïque à l'époque de la rédaction de la Mischna.

Nous espérons en avoir assez dit pour donner de la Mischna une connaissance générique, et pour faire naître le désir d'étudier de plus près ce premier monument de la Tradition, monument semblable à ces grands temples que l'on découvre au

milieu des ruines de l'antiquité, et qui étonnent par la noble simplicité du style, par la sobriété des détails, et surtout par l'aspect sévère et majestueux de l'ensemble.

II. *Le Talmud.*

Origine du Talmud.

L'interdiction de mettre par écrit la Loi orale ayant été levée, ainsi que nous l'avons vu, grâce aux nécessités des temps jointes à l'initiative hardie prise par *Rabbi* et son école, on pouvait prévoir qu'on ne s'en tiendrait pas là et que, par une conséquence logique, de nouveaux appendices deviendraient indispensables. Le style même de la Mischna y provoquait déjà. Nous avons dû relever la concision de cette rédaction, se bornant à la simple indication du point doctrinal en litige, et de la divergence d'opinion qu'il suscite parmi les docteurs de la Loi, mais sans s'arrêter soit aux origines, soit aux motifs de la discussion. Cette dernière partie continua à se maintenir par la tradition orale, jusqu'à ce que de nouvelles nécessités en provoquassent également la mise par écrit, ce qui ne tarda pas d'arriver, à cause des lacunes laissées par la Mischna sur l'esprit et la marche des controverses rabbiniques. Il est à remarquer en outre que la Mischna ne pouvait ni énumérer ni prévoir tous les cas possibles; car, comme l'a dit un grand poëte : — Le réel est étroit, le possible est immense. — Il devait, par conséquent, surgir fréquemment des cas nouveaux, imprévus, sur lesquels la Mischna ne fournit pas de solution directe, et qu'il fallait y rattacher par les procédés d'induction et de déduction. De là la nécessité d'abord de nouvelles informations, puis d'une nouvelle compilation aux flancs beaucoup plus larges et compréhensifs, faisant connaître l'origine des lois traditionnelles, suivant pas à pas les développements de la discussion, rattachant les cas nouveaux à ceux déjà connus et

classés, fixant la législation sur les points restés sans décision, — *et adhuc sub judice lis est*, — lorsque la Mischna n'avait pas prononcé, distinguant entre les faits de tradition pure remontant jusqu'aux sources de la Loi, jusqu'à Moïse, et ceux qui sont le produit de l'argumentation logique. Telle est la tâche essentielle que se propose et que remplit en partie le Talmud.

Ce que nous venons de dire de la progression continue des discussions législatives nous révèle la raison d'être de l'interdiction primitive d'écrire la Loi orale. Pourquoi cette restriction apportée à la diffusion de la tradition? Apparemment pour éviter la pente tant soit peu dangereuse sur laquelle la religion allait être placée, pour éviter de verser du côté de la casuistique au détriment de la théologie pure (1). Cela va résulter d'ailleurs du texte de la tradition même.

III. *La Halacha.*

Nous avons déjà dit, à propos de la Mischna, qu'il n'entre ni dans notre intention ni dans notre sujet d'aborder l'étude de la Halacha. C'est un sujet trop important pour qu'il soit permis de le traiter incidemment. Nous ne pouvons donc ici qu'y toucher légèrement, et seulement au point de vue général de l'histoire de la Théologie. Qu'est-ce que la Halacha? C'est l'ensemble des décisions doctrinales, dont l'immense majorité repose sur la discussion ; les bases de la Halacha sont donc, par conséquent, la discussion, la controverse, le débat contradictoire entre les opinions opposées des docteurs. Il importe de constater que ce système de controverse, qui absorbe la majeure partie du Talmud, est loin d'être vanté par les auteurs du Talmud ; il est considéré même comme une œuvre de décadence. Voici, en effet, comment la tradition s'exprime à cet égard : — « Dans le principe, y est-il dit, il n'y avait guère

(1) Préface au Commentaire sur la Mischna, 1re note, citation du Halichoth Olam.

« de discussion doctrinale en Israël, et les choses se passaient « de la manière suivante : Il y avait alors le tribunal suprême, « composé de soixante et onze membres, qui siégeait dans une « salle du temple, plus deux tribunaux secondaires, composés « chacun de vingt-trois membres, siégeant l'un au parvis et « l'autre au vestibule du temple ; enfin d'autres tribunaux de « vingt-trois membres siégeant dans toutes les grandes villes « de la Palestine. Quand un doute s'élevait sur un point doc- « trinal quelconque, on s'adressait d'abord au tribunal de la « cité, puis à celui de la ville voisine, puis à celui du vestibule, « puis à celui du parvis, et enfin, en dernière instance, au tri- « bunal suprême, qui siégeait journellement. Si ce dernier « avait, sur le point en litige, une opinion formée, il la faisait « connaître ; sinon, on allait aux voix, et l'avis de la majorité « devenait décision souveraine. Mais avec les disciples de « Shamaï et de Hillel, dont les études n'avaient plus le même « degré de solidité, les discussions devinrent interminables, « et la Loi semblait s'être dédoublée (1). » La fin de ce passage dit clairement que l'on n'approuvait guère le nouveau système, puisqu'on l'attribue à un affaiblissement des études sacrées, et qu'on lui préfère l'enseignement calme, plein d'autorité, presque jamais troublé par les discussions (la tradition n'en constate qu'une seule avant Hillel et Schamaï (2), et qu'elle fait remonter aux premiers duumvirs) des premiers maîtres. On le considère, ce système, comme amené par la force des choses, et on le subit comme une nécessité.

Mais alors ne faut-il pas condamner ces longues et éternelles controverses qui, à la netteté et à la fixité des doctrines, font succéder la divergence, l'incertitude, le doute? Ce serait aller beaucoup trop vite en besogne, et émettre un jugement bien précipité. Ce passage et les objections qu'il soulève contre la tradution postérieure à Hillel et à Schamaï n'ont pas échappé à la clairvoyance de Maïmonide. « Que l'on se garde bien, « dit-il, de tirer de ce passage des conclusions contraires à

(1) Talmud, Sanhédrin, fol. 88.

(2) Haguiga, 2 ; Mischna, 2.

« l'autorité des décisions de ces docteurs. Il faut que l'on sache « que ces discussions ne roulaient point sur les doctrines tra- « ditionnelles elles-mêmes, qui pour la plupart remontent jus- « qu'à Moïse, mais seulement sur les conséquences que l'on en « déduisait, et sur l'application de l'argumentation logique, « notamment des treize arguments de la Loi, où la raison indi- « viduelle joue un certain rôle (1). » Cette réponse n'est peut-être pas complétement satisfaisante, mais elle a l'avantage de nous mettre sur la voie de la vérité. Oui, la controverse et la discussion rabbiniques avaient, à côté d'inconvénients que l'on ne cache pas, le grand avantage d'offrir un vaste champ à la raison, où elle pouvait exercer, tenir en haleine ses facultés et son besoin d'activité. Que l'on songe bien à ce que serait devenue la religion, grâce aux tendances absorbantes du culte extérieur, si l'argumentation et le raisonnement avaient été bannis du sein des écoles religieuses. Elle n'eût pas tardé à se voir réduite à quelques rites, à des pratiques accomplies sans intelligence ni volonté; elle eût fini par tomber dans cet état d'apathie, de marasme, de pétrification, qui caractérise les religions de l'Orient. La controverse avait donc pour effet de fournir à la raison les aliments dont elle a besoin pour vivre, d'empêcher cet instrument intellectuel si fin et si délicat de se rouiller dans l'inaction; car la raison souffre au moins autant du repos absolu, de l'immobilité, que de l'abus de ses facultés. Elle se voyait ainsi forcée de veiller et d'agir, de se tenir à la hauteur des circonstances, de mettre en jeu toutes les cordes de son arc. En se vouant au service de la religion, c'est-à-dire du plus noble des maîtres qu'il soit donné de servir, elle s'ennoblissait elle-même, et se trouvait de plus en plus digne d'aborder, quand le moment en serait venu, les plus hautes régions de l'activité intellectuelle et morale. C'est ainsi que ces discussions nous prouvent en quel honneur était tenue la raison chez les organes de la tradition, qui soumettaient les actes du culte et les arrêts de la Loi à son contrôle, rejetant les

(1) Maïmonide, préface au Commentaire sur la Mischna.

opinions qui étaient en désaccord avec les procédés de démonstration qui avaient prévalu, adoptant et mettant en avant celles qui se rapprochaient le plus du type du raisonnement. Il serait par trop commode, mais peu loyal, de la part des détracteurs de la Halacha, de prendre dans le Talmud tel fait particulier qui parfois frise le ridicule, au lieu de suivre et de méditer ces larges discussions qui dénotent un raisonnement sain, vigoureux, trop subtil peut-être, mais se mouvant avec aisance et sans perdre jamais le fil au milieu de cet immense dédale d'arguments, d'objections, de réfutations et de répliques.

Les considérations que nous venons d'émettre sur le génie de la Halacha, sur l'esprit des discussions talmudiques, sont confirmées par la tradition elle-même; elles ont leur expression dans ce principe plusieurs fois répété à propos de controverses et d'opinions contradictoires : « L'une et l'autre sont paroles du Dieu vivant (1). » Mais nous croyons devoir citer le passage où ce principe se trouve le mieux développé : « Rabbi « Éléazar-ben-Azaria prêchait un jour sur le texte suivant de « l'Ecclésiaste : — Les paroles des sages sont comme des ai- « guillons et comme des clous; elles sont plantées, elles sont « expliquées par des assemblées de savants, tout en émanant « d'un seul et même pasteur (2). — Comment, se demande « l'orateur, les paroles des sages ressemblent-elles à des ai- « guillons? C'est que, à l'exemple de l'aiguillon qui dirige le « bœuf dans le sillon d'où doit sortir le blé, c'est-à-dire la vie « de l'homme, les paroles des sages nous font passer du chemin « de la mort dans celui de la vie spirituelle. Pourquoi ressem- « blent-elles à des clous? Parce qu'elles ont la fixité du clou « fiché dans le mur. Pourquoi les qualifie-t-on de plantations? « Parce que leur fixité n'est ni l'immobilité ni la stérilité, et « qu'elles portent des fruits continuels. Et qu'est-ce que c'est

(1) Talmud, Eroubin, fol. 12; Haguiga, fol. 2; Guittin, fol. 6. אלו ואלו דברי אלהים חיים.

(2) Ecclésiaste, XII, 2.

« que ces membres d'assemblées? Ce sont les sages, les inter-
« prètes de la loi, qui se réunissent en groupes pour l'étudier,
« et qui arrivent à des résultats opposés, en matière de pureté
« et d'impureté, du licite et de l'illicite, du propre et de l'im-
« propre, sous le rapport religieux. *Mais alors comment arriver*
« *à la connaissance de la vérité au milieu de ces divergences et*
« *contradictions d'opinions?* C'est ce que nous explique la
« partie finale de notre texte : « tout émane d'un seul et même
« pasteur, » c'est-à-dire l'opinion religieuse, qu'elle dise pur
« ou impur, licite ou illicite, propre ou impropre, *est et sera*
« *toujours un reflet de la science divine* (1). » Mais quel est, demanderons-nous à notre tour, ce reflet, ce rayon qui, en dépit de ce qu'il nous offre de contradictoire, émane de Dieu? Ce n'est pas autre chose que la raison mise au service de la religion, la raison s'associant à l'autorité de la tradition, la raison s'alliant à la foi, la raison animant et vivifiant le texte sacré, la raison étant aux aliments de l'âme ce que le sel est aux aliments du corps, la raison ne laissant prescrire ses droits à aucun moment de l'histoire de la religion.

Et c'est grâce à cette intervention efficace de la raison, c'est grâce à la place qu'elle a su se faire dans le domaine de la Halacha, que le Talmudisme a duré, qu'il a exercé une si puissante influence sur les esprits, qu'il a étendu son pouvoir sur toutes les fractions de la dispersion d'Israël, qu'il est resté jusqu'à nos jours l'arbitre de nos destinées, qu'il a traversé victorieusement les plus cruelles épreuves, qu'il fut notre guide et notre flambeau pendant dix-huit siècles de souffrances et de malheurs, et qu'il faudra toujours compter avec lui si l'on tient à rester dans la voie du salut.

IV. *Le Talmud Yeruschalemi.*

Le Talmud yeruschalemi ou yérosolymitain est le premier en date. Il fut recueilli et réuni en corps de doctrine un siècle

(1) Haguiga, *u. s.*

environ (1) après la rédaction de la Mischna. Il est nommé ainsi parce qu'il fut rédigé sous les auspices des rabbins et chefs d'académie de la terre sainte. On lui donne pour auteur, nous dirions aujourd'hui pour rédacteur en chef, Rabbi Yohanan, chef de la dernière grande école palestinienne. Nous ne nous arrêterons pas longtemps à ce recueil, qui a été éclipsé, presque annihilé par son puissant rival et successeur le Talmud babylonien. Il lui est réellement inférieur à tous égards, notamment pour la clarté de l'exposition, les développements de la discussion et les ressources de la dialectique. Le style en est obscur, défectif et beaucoup plus mélangé que celui du dialecte babylonien. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait été abandonné pour le Talmud babylonien, dont la supériorité est incontestable, sauf en un seul point, nous voulons dire l'authenticité des anciennes traditions, lesquelles se sont mieux conservées dans le premier, et qui ont subi nécessairement de profondes modifications, parfois une transformation complète, en passant du premier dans le second, semblables à ces parfums délicats qui perdent de leurs qualités à mesure qu'on les fait passer d'un vase à l'autre. Les savants rabbins de l'Allemagne, nos maîtres en science théologique, l'ont parfaitement compris, et, dans leurs récents travaux de critique et d'histoire, ils se sont appuyés avec raison sur le texte du Talmud yeruschalemi.

Ce qui est certain, c'est que ce recueil marque la décadence des écoles palestiniennes; il n'est plus qu'une dernière et pâle lueur du flambeau sacré; il semble annoncer la fin de ce mouvement religieux que nous avons vu se continuer malgré la catastrophe nationale, et produire de remarquables résultats sous Rabbi Yohanan ben Zakaï, sous l'illustre *Rabbi* ensuite.

Cette décadence, nous allions dire cette chute, trouve sa double explication dans le domaine des faits et dans celui des idées. Il est constant que les malheurs des Israélites ne cessèrent pas avec la destruction de Jérusalem et du temple. Nous savons que Rome, inspirée par sa politique inexorable, excitée

(1) Voir tous les chroniqueurs.

aussi par quelques insurrections locales, comme celle de Bithar, avait résolu l'expulsion des Juifs du sol de la Palestine. Le répit momentané obtenu sous les Antonins, et qui fut la source d'une multitude de légendes sur les rapports de cette dynastie avec les chefs d'Israël (1), était comme un rapide éclair au sein d'une tempête; et, après la mort de Rabbi, la situation alla toujours en empirant. Les principaux disciples de ce dernier, tels que Rab et Samuel, émigrèrent dans la Babylonie, où ils trouvèrent le calme et la sécurité qu'on ne pouvait plus espérer sur le sol de la patrie. Il importe d'ailleurs de se rappeler que, lors du retour de la captivité de Babylone, c'est le plus petit nombre qui revint, et que la majeure partie ne crut pas devoir participer à cette restauration incomplète. Qu'on se rappelle en outre que c'est la meilleure, la plus noble partie, celle qui avait le mieux conservé la pureté et l'intégrité de la race, qui prit le parti de rester, et qu'Ezra n'emmena avec lui que la lie du peuple (2). Voilà donc cette portion d'Israël merveilleusement préparée par sa situation matérielle et morale à recueillir l'héritage paternel, à prendre la suite du mouvement religieux, enfin à hériter de la grande mission sous laquelle le sol de la patrie semblait se dérober. C'est un nouvel exemple à l'appui de l'assertion émise et fondée sur la tradition, à propos de la succession du pontificat recueillie par le prophétisme, de Samuel substitué à Éli, à savoir qu'il n'y a point de solution de continuité dans la direction des intérêts spirituels. Mais il faut constater que cette continuité se présente ici avec un nouveau caractère. Nous l'avons vue passer des pontifes aux prophètes, des prophètes aux organes de la tradition; nous la voyons maintenant passer, avec une facilité de mouvements et une puissance d'acclimatation des plus remarquables, de la terre sainte sur la terre profane, non pas au hasard, à l'aveugle, mais avec intelligence, avec réflexion, sachant ce qu'elle fait, choisissant d'abord pour théâtre de ses opérations cette Babylone qui offrait le double avantage d'être pour les

(1) Talmud et Midrasch, *passim*.

(2) Voir plus haut, IIe partie, *Dispersion*.

Israélites comme une seconde patrie, comme le berceau de la race hébraïque (1), et d'y trouver un terrain ensemencé, éminemment propre à produire de bons fruits. Ces migrations successives du génie de la religion destinée à faire le tour du monde constituent un fait moral parfaitement caractérisé par la tradition dans le passage suivant : « Voyez et admirez, dit « Rabbi Chiméon-ben-Yohaï, l'amour de la divine Provi- « dence (schehina) pour Israël : dans toutes leurs migrations « elle les accompagne. Oui, elle s'est exilée avec eux, s'il est « permis de s'exprimer ainsi, en Égypte, en Babylonie, en « Perse, comme dans l'immense empire d'Édom, et ce n'est « qu'avec eux qu'elle reviendra résider dans son sanctuaire, « lors de la délivrance future (2). » Cette *schehina*, cette majesté divine qui s'en va suivre Israël dans ses diverses transmigrations ne peut être, n'est réellement autre chose que le génie de la religion présidant à la fondation des centres religieux et à la diffusion de l'enseignement sacré d'une extrémité de la terre à l'autre. Nous voilà donc édifiés sur le vif essor pris par les académies de Babylone, et sur les causes qui substituèrent l'action du Talmud babylonien à celle du Tulmud yérosolymitain.

V. *Le Talmud Babli ou babylonien.*

Le Talmud babylonien fut recueilli plus d'un siècle après la rédaction du Talmud de Jérusalem, près de quatre siècles depuis la chute du second temple. Le promoteur de cette compilation est Rab Aschi, célèbre chef de l'académie de Sora, laquelle occupait le premier rang. Il y avait alors dans la Babylonie une sorte de division de pouvoirs, imitée de l'ancienne constitution, qui datait du premier temple et reconnaissait la double autorité du sacerdoce et de la royauté. Le sacerdoce, comme nous l'avons vu pour la Palestine même, le sacer-

(1) Talmud, Pessahim, fol. 88 ; Guittin, fol. 17.

(2) Talmud, Meguilla, fol. 29.

doce spirituel, avait passé là aussi au rabbinisme, mais il s'y était conservé un fantôme de la royauté davidique dans la personne du *prince de la captivité* (Resch Gueloutha), qui devait être un rejeton de cette maison illustre et immortelle (1), et qui, à côté des chefs d'académie chargés de la direction religieuse, exerçait le pouvoir administratif au moyen de l'investiture donnée par les souverains du pays. Mais ce n'était réellement qu'un fantôme de pouvoir, un simulacre d'autorité, un souvenir de la royauté davidique. En réalité, ces princes de la captivité n'avaient aucune influence ; la tradition ne les mentionne qu'en termes peu flatteurs, et il ne resterait presque pas de traces de leur passage si l'histoire n'avait enregistré leurs démêlés et leurs conflits de pouvoir avec les chefs d'académie (2). En définitive, ce sont ces derniers qui avaient le gouvernement des esprits, donnant une impulsion vigoureuse aux fortes études, usant de toute leur autorité pour la propagation de l'instruction.

Nous n'avons pas à revenir sur les origines et le développement de la Halacha, dont nous avons dit ce que comporte notre sujet. Mais il nous reste à dire un mot sur le plan d'après lequel a été dirigée cette vaste compilation ; il est vrai que c'est là une tâche plus facile de se proposer que d'accomplir. Dans le principe, on avait bien la pensée de suivre la méthode de la Mischna ; on en conserva la division par traités, chapitres et articles. Mais la discussion avec ses écarts, la controverse avec ses développements et ses digressions, ne pouvaient pas se tenir renfermées dans ces lignes, si bien tracées qu'elles fussent ; aussi ne leur arrive-t-il que trop souvent d'être rompues, franchies, répandant la confusion dans les matières et dans la méthode d'enseignement. A cet égard, il est encore à remarquer que le Talmud n'est pas l'œuvre d'un seul homme, pas même d'une seule école ; que si Rab Aschi y a attaché son nom, ce n'est qu'à titre de dernier venu, et parce qu'il a clos cet im-

(1) Genèse, XLIX, 10; Talmud Yéruschalemi, Horaïoth ; Beréschith Rabba, section 98.

(2) Voir tous les chroniqueurs.

mense recueil (1). L'œuvre de compilation avait duré de longues années sous le patronage plutôt que sous la surveillance et la direction immédiate des chefs d'école. On ne peut pas même affirmer qu'elle ait jamais été close d'une manière définitive. Longtemps, en effet, après Rab Aschi, il s'y glissa des additions notables, dont les unes sont connues comme l'ouvrage des successeurs des Emoraïm, des Séburaï, comme on les appelle (2), mais dont les autres, plus nombreuses sans doute, sont moins connues ; d'autres encore ne sont que de simples notes qui passèrent des marges où elles étaient inscrites dans le texte auquel elles n'étaient pas destinées. On s'explique ainsi la présence de quelques passages qu'on aimerait mieux ne pas y trouver, et dont la suppression ne nuirait guère à l'autorité de l'ensemble. A ces défauts de circonstance, à ces causes de confusion, il faut ajouter l'absence de tout travail de révision corrigeant et émendant le texte. Il est donc clair, et il serait absurde de le dissimuler, qu'il ne faut chercher dans le Talmud ni l'ordre ni la méthode. A cet égard, il reste de beaucoup inférieur à la Mischna, dont nous avons pu signaler la sage et belle ordonnance, et cette infériorité a été reconnue, franchement avouée par les talmudistes eux-mêmes. Elle nous donne la clef d'un certain passage où il est question d'un rabbin qui s'imposait des mortifications dans le but d'oublier ce qu'il avait appris en Babylonie (3), et d'un autre où le Talmud babylonien est qualifié de *sombre et obscure demeure* (4). On voit par ces citations que les talmudistes ne tenaient nullement à surfaire leur œuvre, qu'ils en signalaient les défauts et les imperfections nettement, sincèrement, comme il convient à des esprits de cette trempe. Cette infériorité, nous le répétons, était surtout dans le manque de classement et de coordination des matières. En définitive, le Talmud est une véritable encyclopédie, embrassant toutes les branches qui se rattachent de près ou de loin à la théologie : — législation, cérémonial,

(1) Talmud, Baba Metzia, fol. 86.
(2) Talmud, Kidouschin, fol. 1.
(3) Talmud, Baba Metzia, fol. 85.
(4) Talmud, Sanhédrin, fol. 24.

liturgie, dogme, morale, exégèse, histoire, légende, et jusqu'à des notions scientifiques, physiques et chimiques, — le tout amalgamé, jeté dans le même moule, d'où il faut savoir l'extraire.

VI. *Agada.*

Malgré cette absence de méthode et de plan dans l'ordonnance des matières recueillies et enseignées dans le Talmud, il y a cependant une division naturelle, inhérente au sujet, et que tout le monde reconnaît, division qui en fait deux parties distinctes et bien tranchées. C'est la division universellement adoptée sous les noms de *Halacha* et *Agada*, la première ayant exclusivement pour objet la législation et le culte, la seconde embrassant tout ce qui est en dehors du code religieux proprement dit, notamment le dogme et la morale. De là deux courants qui, tout en mêlant leurs eaux et n'offrant pas de lignes de séparation tracées, sont faciles à distinguer: l'un dans le sens de la Halacha, courant puissant, torrentueux, attirant à lui presque tous les affluents, produisant les grands maîtres dont le nom seul est une autorité, les Alphassi, les Ascher, les Nissim, les Maïmonide, les Joseph Karo; l'autre, moins fort, moins large, aux débuts simples et modestes, aux progrès lent et pénibles, mais appelé à un grand avenir, et dont les destinées ont été prédites par Maïmonide (1). Au point de vue du Talmud, rien de plus facile que de constater cette importance inégale de la Halacha et de l'Agada : elle résulte de la place occupée par chacune des deux parties. C'est la première qui absorbe les neuf dixièmes du recueil; c'est sur elle que se porte toute l'attention, que se concentrent tous les efforts de l'intelligence; c'est elle qui porte tout le poids de la discussion. L'Agada n'y joue qu'un rôle secondaire; elle n'y semble

(1) Préface au commentaire sur la Mischna, article *Draschoth;* commentaire sur le onzième chapitre du Sanhédrin; *Guide des Égarés*, préface.

appelée parfois que comme un moyen de distraction, afin de reposer l'esprit fatigué par les graves et sévères investigations des lois pratiques.

Cependant, après plus mûres réflexions, et quand on pénètre plus profondément dans l'esprit de la tradition, et surtout quand on étudie non-seulement les Talmud proprement dits, mais les nombreux Midraschim qui en sont les ramifications, les Rabboth, les Tanhouma, les Yalkout, les Hazitha, les Thorath Cohenim, etc., on voit les progrès continus faits par l'Agada; et dans le Talmud lui-même on découvre plus d'un témoignage en faveur de celle-ci. C'est ainsi que nous voyons les discussions purement casuistiques qualifiées de *petite chose*, et la Merkaba ou char céleste, c'est-à-dire la théodicée dans son ensemble, appelée une *grande chose* (1); c'est ainsi que les organes de la Halucha sont comparés au pain, et ceux de l'Agada à l'eau, qui est plus indispensable à l'homme (2); c'est ainsi que les Agadoth sont appelées les merveilles de Dieu, qu'il est de notre devoir d'admirer et de méditer (3); c'est ainsi que l'Agada est nommée l'honneur, la gloire des sages (4). Pour mieux faire ressortir la pensée réelle de la tradition, nous citerons l'anecdote suivante : « Deux rabbins arrivèrent ensemble au même endroit, ils se mirent à prêcher simultanément devant le public. Rabbi Hiya parlait sur la Halacha, « rabbi Abahou sur l'Agada; et tout le monde de planter là « le premier, pour aller entendre le dernier. Rabbi Hiya en « ressentit un profond chagrin; mais rabbi Abahou, pour le « consoler, lui raconta la parabole suivante : Il y avait une fois « deux marchands arrivant ensemble dans la même ville et ouvrant boutique; le premier vendait des perles et des pierres « précieuses; le second, de la modeste quincaillerie. Chez qui « affluaient les chalands? A coup sûr chez le marchand quincail- « lier, dont les articles sont à la portée des plus petites bourses.

(1) Talmud, Succa, fol. 28. דבר גדול מעשה מרכבה דבר קטון הויות דאביי ורבא.

(2) Talmud, Haguiga, fol. 14.

(3) Midrasch Tehillim sur le Ps. 25.

(4) Talmud, Baba Bathra, fol. 9.

« Et voilà pourquoi l'on vient chez moi, pauvre prédicateur de « la morale, et non pas chez toi, dont l'enseignement n'est ac- « cessible qu'aux esprits d'élite (1). » Toutes ces citations, que nous pourrions multiplier, prouvent qu'au fond, et malgré l'infériorité de son rôle officiel, on savait rendre justice à l'Agada, et lui assigner mentalement le rang qu'elle occupera dans l'avenir.

Ce rang élevé, cette supériorité même, entrevue déjà par un grand nombre d'organes de la tradition comme dans un lointain obscur, on ne saurait trop les revendiquer de nos jours, au nom de l'Agada, en faveur de l'enseignement dogmatique et moral, non moins précieux par sa valeur intrinsèque qu'approprié aux besoins des nouvelles générations. Nous allons voir tout à l'heure quelle mine inépuisable il y a là pour l'intelligence et la pratique de nos plus saintes obligations.

Mais, avant d'aborder directement cette partie essentielle de la tradition, il importe de faire remarquer que, bien plus encore que la Halacha, elle s'offre à nous sans ordre ni méthode, ne suivant d'autre règle que le bon plaisir des compilateurs, tantôt enchevêtrée dans les fils de la Halacha, tantôt apparaissant par séries d'aphorismes n'ayant entre eux d'autre lien ni connexion que le nom de l'auteur qui les a formulés. La seule règle qui soit observée souvent, mais pas toujours, c'est celle qui groupe les leçons d'après l'ordre des traités. On trouvera, par exemple, dans les traités respectifs de Berachoth, de Schabbath, de Pessahim, de Yôma, les aperçus théologiques et moraux se rattachant à la prière, à l'observation du sabbath, de la Pâque, du jeûne de Kippour, etc.

Division de l'Agada.

D'après ce que nous venons de dire, il n'est pas facile de faire présider à l'étude de l'Agada un ordre méthodique ou

(1) Talmud, Sôta, fol. 40.

logique. Ce que Maïmonide a fait avec tant de succès pour la Halacha par son livre de *Yad ha-hazaca* n'a pas encore été tenté sérieusement pour l'Agada. Le livre de Jacob ben Habib, connu sous le nom de *Eïn Jacob*, et qu'on peut appeler le livre classique de l'Agada, est précieux pour l'intelligence des textes; mais, suivant pas à pas le texte talmudique, il ne nous offre pas plus que lui une division raisonnée des matières. Il en est de même des Midraschim; on y remarque la même confusion et la même absence de tout classement logique. Il nous semble toutefois qu'on peut ranger les enseignements de l'Agada sous cinq chefs principaux, savoir : 1° morale; 2° dogme; 3° histoire et légende ; 4° paraboles, allégories, proverbes; 5° homélitique et prédication. Nous allons étudier rapidement et successivement ces cinq parties de l'Agada.

VII. *Morale.*

Nous commençons par la morale, eu égard à la place considérable qu'elle occupe dans l'Agada talmudique et midraschique. L'enseignement de la morale s'y fait de deux façons : il est ou direct et doctrinal, tiré de l'Écriture sainte par les mêmes procédés d'exégèse qui sont appliqués à la Halacha, ou indirect, s'exprimant par des paraboles, des allégories. Nous nous occuperons d'abord du premier mode, qui n'a pas sans doute le charme, la forme attrayante du second, mais qui lui est supérieur théoriquement en élevant la morale à la hauteur de la religion elle-même, en la revêtant de la même sanction, en lui imprimant ce cachet de stabilité et d'infaillibilité que porte tout ce qui sort des entrailles de la Bible. L'Agada met donc sous la sauvegarde immédiate de Dieu la morale sociale et individuelle, et c'est pour couper court à toute fausse interprétation sur l'importance et la valeur de la morale, qu'elle accorde souvent la priorité aux devoirs de l'homme envers son prochain sur ceux de l'homme envers Dieu. A l'exemple de la

Mischna, que nous avons déjà citée (1), le Talmud confirme à plusieurs reprises cette thèse; voici un passage qui le démontrera surabondamment : « Il est souvent question, dans l'Écri-« ture, du juste bon et de l'impie méchant. Est-il donc un juste « qui ne soit pas bon, ou un impie qui ne soit pas mauvais? « Oui, cela est : l'homme qui, accomplissant scrupuleusement « ses devoirs de piété, néglige ses obligations envers la société, « est *un juste qui n'est pas bon;* l'impie qui, ne faisant rien pour « Dieu, rien pour son culte, se montre bon et bienveillant « pour les hommes, est *un impie qui n'est pas mauvais* (2). » Quant au principe si élevé, si fécond en conséquences, de la morale placée sous les auspices de la religion et, pour ainsi dire, sous l'œil de Dieu, il est clairement posé dans le passage suivant : « Rabbi Hama ben Hanina demande quel est le vrai « sens de ce commandement de la loi : « Suivez l'Éternel « votre Dieu. » Est-il possible de marcher sur les traces de « la Schehina, qui est tout feu et tout flamme? Cela veut donc « dire : Imitez les qualités, suivez la morale de Dieu; comme « lui, couvrez la nudité du pauvre; comme lui, visitez les ma-« lades; comme lui, inhumez les morts; comme lui, consolez « les affligés (3). » On ne saurait dire en termes plus nets que la morale est divine, indissolublement liée à la religion.

Morale sociale.

La première obligation de la morale sociale, celle qui prime toutes les autres, c'est la charité. Outre la place spéciale qu'elle occupe dans l'un des traités du Talmud (4), on en sent le souffle et la douce respiration dans toute l'étendue du recueil. L'accomplissement du devoir de la charité vaut, à lui seul, l'exécution de toutes les prescriptions religieuses (5); elle suffit pour soustraire l'homme à une mort violente et aux peines de l'enfer (6);

(1) Yoma, 8; Mischna, 9.
(2) Talmud, Kidouschin, fol. 40.
(3) Talmud, Sôta, fol. 14.
(4) *Ibid.*, Baba Bathra, ch. Ier, fol. 7-11.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*

elle a droit aux plus belles récompenses, temporelles et spirituelles (1); elle doit même s'exercer sans distinction de culte (2). La charité est de deux sortes : elle se traduit en aumônes et en secours pécuniaires, ou en actes et en services personnels. La seconde est trois fois supérieure à la première : parce qu'elle fait contribuer la personne au lieu de la bourse; parce qu'elle se pratique envers tout le monde, riche ou pauvre; parce qu'elle s'accomplit à l'égard des morts comme des vivants (3). Et puis, les résultats de l'aumône sont incertains comme les semailles, mais ceux de la charité personnelle, certains comme la récolte (4). L'aumône vaut à son auteur six bénédictions; mais les bonnes et affectueuses paroles qu'il sait y ajouter lui en valent onze (5). La charité réconcilie avec Dieu non-seulement les Israélites, mais les hommes de toutes les nations et religions (6).

Paix et concorde.

Après la charité, ce qui est le plus vivement recommandé en fait de morale sociale, c'est la paix, l'amour de l'union et de la concorde. Talmud et Midrasch ne cessent d'en faire le panégyrique, d'en exalter les mérites, d'en réclamer la constante pratique. La paix, disent-ils, est la seule de toutes les prescriptions religieuses après laquelle il faille courir; toutes les autres pratiques de la morale ne nous obligent qu'au moment où elles se présentent à nous, mais nous ne sommes pas tenus d'aller à leur recherche. Il n'en est pas ainsi de la paix; il faut la saisir si elle est proche, courir après elle si elle est éloignée, car il est écrit : « Désire la paix et poursuis-la (7). » La paix est un vase d'élection contenant toutes les bénédictions (8). Elle est tellement précieuse que, dans certains cas, ses droits

(1) Péah, I, 1.
(2) Talmud, Guittin, fol. 61.
(3) Talmud, Succa, fol. 49.
(4) Talmud Yeruschalemi, *ibid.*
(5) Talmud, Baba Bathra, *u. s.*
(6) *Ibid.*
(7) Bemidbar Rabba, sect. 19.
(8) *Ibid.*, sect. 11.

passent avant ceux de la stricte et rigoureuse vérité si celle-ci y portait préjudice (1). Là où elle est présente, le malheur et la ruine n'ont point d'accès, dussent-ils être provoqués par d'autres causes, voire même par l'idolâtrie, le plus grand des crimes (2) ; là où elle est absente, le bonheur et la prospérité ne sauraient subsister, privés qu'ils sont de leur base fondamentale (3). L'invocation à la paix termine toutes nos prières, afin que tout le monde sache, le vulgaire comme les gens instruits, que ses droits sont imprescriptibles (4).

Autres devoirs sociaux.

La morale du Talmud passe en revue presque tous nos devoirs sociaux. Il nous serait impossible de la suivre dans ses développements, à moins de faire ici un cours complet de morale. Nous citerons encore ceux auxquels elle semble attacher le plus d'importance. C'est d'abord la piété filiale, qu'elle déclare illimitée, et à la question, posée par le Talmud, jusqu'où vont nos devoirs envers père et mère, elle répond : « Jusqu'au point de ne témoigner nul déplaisir, de rester impassible, si les auteurs de nos jours prenaient nos sacs d'or et d'argent et les jetaient à la mer (5). » Mais elle exige que la piété filiale s'exprime par le respect et la tendresse plus encore que par les soins matériels, et elle préfère le fils qui ferait tourner à son père la meule, en lui prodiguant des témoignages d'affection et d'amour, à celui qui le nourrirait de poulets rôtis, mais en lui manquant d'égards (6). C'est ensuite l'hospitalité, l'une des plus aimables qualités morales, et, pour ce motif, plus méritoire aux yeux de Dieu que les actes d'adoration adressés à lui-même (7). C'est ensuite la probité, la probité non-seulement dans les actes, mais aussi dans les paroles et jusque dans la

(1) Bemidbar Rabba, *l. c.*; Debarim Rabba, sect. 5.
(2) *Ibid.*, et *passim*.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) Talmud, Kidouschin, fol. 31.
(6) *Ibid.*
(7) *Ibid.*, Sabbath, fol. 127.

pensée ; la probité consistant dans l'exécution des engagements pris mentalement, lors même que nous ne serions liés ni par une convention écrite ni par une parole donnée : c'est ce qui s'appelle « dire la vérité dans son cœur (1) »; la probité, enfin, par laquelle s'ouvre l'interrogatoire au jour du jugement suprême (2). C'est ensuite la participation efficace à l'intérêt général, le dévouement à la communauté, l'observation scrupuleuse du principe de solidarité, c'est-à-dire prendre sa part des souffrances publiques, ne jamais se retirer dans sa tente pour jouir paisiblement de la vie quand un malheur menace ou frappe la société (3).

Calomnie et médisance.

Parmi les vices moraux que la tradition flétrit le plus, il faut mettre en première ligne le vice qui s'appelle indistinctement « calomnie, médisance, malveillance et mauvaise langue (*laschôn harâ*) » dans le Talmud. La médisance à elle seule pèse autant et même plus que les trois crimes capitaux, savoir : l'idolâtrie, la luxure et l'homicide (4). La médisance est comme le poison des serpents venimeux, elle tue à distance. La médisance tue celui qui en est l'auteur, celui qui l'accueille, aussi bien que celui qui en est l'objet (5). Il y a médisance non-seulement à dire franchement du mal de son prochain, mais encore par voie d'allusion ; il suffit de dire : « On cuisine bien chez un tel (6). » Voilà quelques rares *spécimens* de la morale sociale enseignée par l'Agada.

(1) Talmud, Maccoth, fol. 24.
(2) *Ibid.*, Sabbath, fol. 31.
(3) *Ibid.*, Taanith, fol. 11.
(4) Talmud, Arachin, fol. 16; Talmu, Yeruschalemi, Péah.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*, נורא בר פלניא.

Morale individuelle.

Quant à la morale individuelle, l'Agada n'y attache certainement pas moins d'importance. En tête des devoirs de l'homme envers lui-même figure la pureté des mœurs avec ses caractères et ses nuances : « chasteté, pudeur, réserve, guerre aux passions charnelles, pureté dans la parole, pureté dans la pensée. » Une parole obscène suffirait pour faire perdre à l'homme le mérite de soixante-dix ans de piété (1). C'est à la pureté de la pensée que s'applique la belle sentence : « La pensée du vice est plus coupable que le vice même (2). » Souiller le corps pétri par Dieu est une mauvaise action ; mais souiller la parole et la pensée, c'est-à-dire les deux plus nobles attributs de l'homme, voilà un crime irrémissible. Aussi, comme nous venons de le dire, la luxure figure-t-elle au nombre des crimes capitaux, entre l'idolâtrie et l'homicide, avec lesquels elle forme ce terrible trio où il n'est pas possible d'hésiter entre la mort et la violation de la Loi (3). Sous le devoir de la pureté des mœurs vient se ranger l'union des époux, la chasteté du foyer domestique, qui doit être comme un sanctuaire dont l'époux est le pontife et l'épouse la grande prêtresse (4). Au nombre des devoirs de la morale individuelle il faut compter l'obligation du travail, à laquelle personne n'a le droit de se soustraire. Le travail l'emporte sur la piété oisive et inutile (5); le travail honore l'homme qui s'y livre (6) ; si humble, si modeste qu'il soit, il n'a rien de dégradant pour celui qui cède à la nécessité ; aussi est-ce l'un des premiers devoirs du père de faire apprendre à son fils un honorable métier (7). Mieux vaut renoncer au festin du sabbath et se contenter de la maigre pitance des jours ouvriers que de recourir à autrui (8). Tant il

(1) Talmud, Sabbath, fol. 33.
(2) Talmud, Yôma, fol. 29. הרהורי עבירה קשין מעבירה.
(3) Talmud, Pessahim, fol. 24.
(4) *Ibid.*, Sôta, fol. 17.
(5) *Ibid.*, Berachoth, fol. 8.
(6) *Ibid.*, Nedarim, fol. 49.
(7) *Ibid.*, Kidouschin, fol. 30.
(8) *Ibid.*, Sabbath, fol. 118.

est vrai que l'homme doit se montrer jaloux de sauvegarder cette noble indépendance qui est un présent de Dieu, ne l'aliéner qu'à la dernière extrémité, n'espérer que dans les bienfaits de la Providence, et non dans ceux de son prochain et son égal ! Remarquons encore l'insistance avec laquelle la morale talmudique repousse et condamne l'orgueil, l'orgueil d'autant plus blâmable que l'homme ne possède rien par lui-même, que nu il arrive au monde, nu il retourne à la poussière ; l'orgueil qui est un véritable rapt fait à Dieu, puisque c'est lui qui est le dispensateur suprême de l'intelligence, de la force et de la richesse, et qui seul, par conséquent, ait le droit de s'enorgueillir (1). C'est pourquoi l'homme, qui marche la tête haute et fière, est censé repousser les pieds de la Divinité (2) ; c'est pourquoi la tradition ne cesse de nous recommander la modestie et l'humilité, en nous exhortant à prendre exemple sur Abraham disant : « Je ne suis que cendre et poussière, » sur Moïse et Aaron s'écriant : « Que sommes-nous ? » sur David se qualifiant de « ver de la terre ».

Mais ce qui caractérise toute cette morale et la ramène à l'unité, à un principe générateur qui l'embrasse tout entière, c'est la sainteté. « Soyez saints, car je suis saint, moi, l'Éternel votre Dieu. » Voilà ce qui distingue la morale du judaïsme de toutes les morales anciennes et modernes ; voilà qui lui imprime son cachet d'originalité ; voilà qui lui fait atteindre d'un seul coup d'aile les régions hautes et pures de la théodicée. C'est qu'il ne faudrait pas voir dans ce principe de la sainteté la morale et la religion arrivées à leur plus haut degré de perfection. Non. D'après l'Agada, la sainteté est à la portée de tout le monde ; elle est dans les actes les plus simples : elle est dans la modération des désirs, dans la juste mesure des satisfactions corporelles, dans ce milieu qui est à distance égale et de l'abrutissant sensualisme et du renoncement poussé à l'excès, dans le gouvernement intelligent de nos passions, lequel, sans nous interdire les jouissances licites et les plaisirs

(1) Psaumes, XCIII, 1.

(2) Talmud, Sôta, fol. 5.

convenables, nous retient un peu seulement en deçà de la limite pour nous ôter la tentation de la franchir. Tout cela c'est de la sainteté; tout cela est compris dans la profonde maxime : « Sanctifie-toi, même par ce qui t'est permis (1). » Mais, qu'on ne l'oublie pas, cette même morale blâme et désapprouve toute exagération; elle blâme les excès de privations, les macérations, les abstinences qui nous épuisent (2); elle veut que l'homme soigne son corps, ne fût-ce qu'à titre d'enveloppe de cette âme, souffle du Dieu vivant (3).

Une morale aussi élevée, aussi parfaite dans sa généralité (car il ne faut pas tenir compte de quelques passages qui la déparent et qui ont pu s'y glisser, comme nous l'avons constaté, grâce au défaut de contrôle et à l'absence d'un travail de révision), ne pouvait pas ne pas exercer une puissante et prépondérante influence sur les mœurs. Aussi les détracteurs les plus passionnés du judaïsme n'ont-ils jamais osé dénier à ses sectateurs les vertus de la famille, et une moralité dépassant le niveau de la morale vulgaire. Et pendant cette période près de vingt fois séculaire de la persécution, la famille israélite n'a cessé d'offrir le modèle de l'union, de l'harmonie, de la pureté, de la sainteté telles que nous venons de les esquisser, et, de son côté, la *charité israélite* a su faire des miracles dans cette situation anormale où toutes les issues, celle du commerce exceptée, étaient fermées pour les juifs, au point qu'une moitié de la communauté restait ordinairement à la charge de l'autre moitié. Elle en fait encore de nos jours. Elle conserve religieusement les antiques traditions remontant jusqu'à Moïse, et c'est pour ce motif qu'elle ne saurait aucunement reconnaître la suprématie de ce qu'on est convenu d'appeler charité chrétienne, suprématie à laquelle celle-ci ne saurait prétendre ni par l'ancienneté des titres, ni par le nombre et la durée des épreuves subies.

Il nous paraît donc dûment constaté que c'est à la morale du

(1) Vaïkra Rabba, sect. 24. קדש עצמך במותר לך.

(2) Talmud, Taanith, fol. 11.

(3) Vaïkra Rabba, sect. 34.

Talmud qu'Israël doit en partie sa conservation, son identité, le maintien de son individualité au sein de la dispersion et de ses terribles épreuves. C'est cette morale qui l'a conservé droit, fort, vigoureux, solide comme le fer trempé, et qui lui vaut ses grandes aptitudes pour la civilisation et le progrès : car la morale est pour l'individu et pour la famille ce que le dogme est pour la nationalité.

VIII. *Dogme et théodicée.*

Deux principes semblent dominer l'enseignement dogmatique de l'Agada, ce sont les deux dogmes de la Providence et de la vie future : on les trouve et on les retrouve pour ainsi dire à chaque page, mais sous une grande diversité de formes et d'aspects.

DE LA PROVIDENCE.

Il ne faut pas s'attendre, en abordant l'étude du dogme dans le Talmud, à un enseignement didactique qui ne viendra que beaucoup plus tard, et qui sera l'élément constitutif du cycle théologique. Ici c'est tout autre chose : c'est un enseignement qui procède par sentences, maximes, préceptes, légendes, tout en reposant sur le fond commun de l'exégèse biblique créée par les organes de la tradition. La raison avec ses facultés y intervient peu, et l'intuition y a une part beaucoup plus considérable que la réflexion. Et c'est précisément ce qui fait l'originalité de la dogmatique du Talmud. Les nombreuses et belles traditions que le Talmud a recueillies sur cette partie essentielle de la religion seront l'une des bases, et non pas la moins solide, de la future théologie. Il y aura telles de ces traditions exprimant des vérités transcendantes que le raisonnement et la philosophie n'ont su fixer qu'après des siècles de travaux. Tel est le génie de la théologie talmudique, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir *in extenso*.

Ce qui revient le plus souvent dans cette partie de l'Agada, c'est l'idée d'une Providence générale et spéciale, de l'intervention divine dans tous les actes de l'humanité, des peuples comme des individus. En voici quelques exemples. C'est une voix d'en haut (Bath kol) qui annonce quarante jours d'avance la naissance de l'enfant (1); c'est encore une voix d'en haut qui préside aux hyménées (2); c'est Dieu qui dresse les échelles sur lesquelles il fait monter les uns et descendre les autres (3), c'est-à-dire que les vicissitudes humaines sont réglées par lui; c'est un ange qui présente à Dieu le premier germe qui sera une créature humaine, pour lui faire prononcer ce qui en adviendra, s'il est prédestiné à la sagesse, à la vaillance, à la fortune, ou à la simplicité, à la faiblesse et à l'indigence (4). On voit par là quelle large part est faite à la volonté providentielle dans l'activité humaine; on peut même dire qu'elle est trop large, qu'elle va parfois jusqu'à absorber toute initiative chez l'homme et jusqu'au libre arbitre. Le Talmud admet aussi jusqu'à un certain point l'influence planétaire, qu'il appelle *Mazal* (planète), élevant à la hauteur d'une théorie le dicton populaire : « Tel est né sous une heureuse étoile, et tel autre sous une mauvaise; » il attribue à cette influence une action efficace sur la durée de la vie, sur la prospérité et sur la génération (5). A l'entendre formuler de pareilles propositions, on le dirait partisan du système du fatalisme, si prépondérant dans la théologie et la philosophie orientales, et certes on n'a pas épargné cette imputation à la doctrine talmudique. Cependant il n'est pas possible de prendre ces pensées à la lettre quand il s'en présente une foule d'autres dans un sens opposé, toutes favorables à la liberté humaine. Telles sont, par exemple, les suivantes · « Tout est au pouvoir du ciel, excepté la crainte du ciel, c'est-à-dire de Dieu (6). — Quand Dieu, au moment de la conception, se prononce sur le sort de l'homme,

(1) Talmud, Sôta, fol. 2.
(2) Talmud, Sôta, *ibid.*
(3) Midrasch Rabba, Beréschith, sect. 68.
(4) Talmud, Nidda, fol. 16.
(5) Talmud, Moed Katan, fol. 24.
(6) Talmud, Berachoth, fol. 33.

il lui laisse liberté pleine et entière de choisir entre le vice et la vertu (1). — Les signes célestes, tels que les éclipses solaires, lunaires, totales ou partielles, sont radicalement impuissants contre Israël tant qu'il marche dans la voie de Dieu (2). — Il n'y a point de *Mazal* (influence planétaire) à l'égard d'Israël (3). » On aperçoit très-bien dans ces aphorismes contradictoires les traces de deux courants opposés qui se neutralisent, se font contre-poids et, par suite, nous ramènent, en nous plaçant dans un certain milieu, aux véritables conditions de l'action divine, à une providence réelle, agissante, permanente, mais laissant une marge considérable à notre initiative, une liberté complète pour le bien comme pour le mal, c'est-à-dire pour le but suprême de la création de l'homme. Nous n'aurions pas tout dit sur la nature du gouvernement providentiel si nous ne faisions une mention spéciale du rôle qu'y jouent l'existence et l'avenir d'Israël : « Le monde n'a été créé qu'à cause d'Israël (4). — Israël est l'une des sept créations virtuelles dont la pensée est antérieure à la création (5). — Israël est accompagné de Dieu dans tous ses exils et migrations (6). — Dieu pourvoit d'abord à la fécondation de la terre d'Israël, puis à celle qui doit nourrir les autres peuples (7). — Si Israël s'était refusé à l'acceptation de la Loi sur le Sinaï, le monde serait rentré dans le néant (8). » Il est clair qu'un patriotisme étroit, exclusif, inspire en partie ces propositions. Mais, d'un autre côté, et la part faite au sentiment d'égoïsme national qui n'a fait défaut à aucune des grandes races de l'humanité, et qui, par exemple, a son expression bien autrement brutale dans le chantre de Rome, il faut savoir démêler le principe spirituel qui y domine. Cette prépondérance accordée à l'histoire et aux destinées du judaïsme, qu'est-ce autre chose, pour la tradition, que le triomphe de la religion et du monothéisme dont Israël

(1) Talmud, Nidda, *u. s.*
(2) *Ibid.*, Succa, fol. 29.
(3) *Ibid.*, Sabbath, fol. 156.
(4) Beréschith Rabba, sect. 1.
(5) Talmud, Pessahim, fol. 54 ; Nddarim, fol. 39.
(6) *Ibid.*, Meguilla, fol. 29.
(7) *Ibid.*, Taanith, fol. 9.
(8) *Ibid.*, Sabbath, fol. 88.

peut être considéré comme le représentant le plus ancien et le plus direct, et, à ce titre, doit être l'objet de la sollicitude constante de Dieu? Ce qui le prouve le mieux, c'est que des pensées de suprématie et de priorité absolument identiques y ont été émises à l'endroit de la Loi, de la Thora (1).

Vie future.

La vie future occupe également une très-grande place dans les enseignements de l'Agada. A voir l'insistance qu'on a mise à vulgariser ce dogme, à l'exprimer par une infinité de formules, à le reproduire sous toutes les formes, à le décrire sous tous les aspects, afin de le mettre au niveau de toutes les intelligences, — spiritualité de l'âme, vie future, résurrection spirituelle, résurrection corporelle, béatitude immatérielle, jouissances et délectations sensuelles, — car toutes ces idées sont tour à tour représentées par la tradition ; à voir, disons-nous, ce développement d'un principe par des points de vue si divers, on ne peut qu'être fixé sur une chose essentielle, nous voulons dire l'ancienneté du dogme de la vie future et ce que nous appellerions son indigénat. Jamais un dogme étranger importé du dehors n'eût donné lieu à un mouvement si multiple, exerçant une si puissante influence sur les esprits, occupant une place notable dans l'histoire aussi bien que dans le dogme, soutenant le moral de tout un peuple, tantôt par des actes d'héroïsme, tantôt par une résignation céleste, depuis les Macchabées jusqu'au seuil de la période contemporaine. Ce fait suffirait à lui seul, dans notre opinion, pour réduire à néant toutes les insinuations sans racines tendant à nous faire regarder le dogme de la vie future comme une plante exotique. La seule chose qui s'offre à nous sous une apparence externe, c'est, ainsi que nous l'avons constaté déjà, la croyance spéciale à la résurrection corporelle, laquelle n'est, après tout, qu'une seule face

(1) Talmud, Pessahim et Nedarim. *u. s.*; cf. Beréschith Rabba, sect. 1.

du problème de la vie future. Un autre point qui doit fixer notre attention dans cette étude, c'est cette multiplicité de formes envisagée en elle-même. Il y a là une sorte de bigarrure de systèmes ayant cours en cette matière, une incohérence, sorte de labyrinthe sans fil conducteur, où l'esprit s'égarerait infailliblement s'il voyait autre chose que les différents côtés d'un seul et même dogme, véritable prisme offrant à la vue les couleurs les plus variées et parfois les plus opposées. Nous allons donc passer en revue ces différents éléments dont l'ensemble constitue le dogme de la vie future.

Spiritualité de l'âme.

« L'âme, nous dit l'Agada, ressemble à Dieu sous cinq rap-
« ports : De même que Dieu remplit le monde, l'âme remplit
« le corps; comme Dieu voit tout en restant invisible, l'âme
« voit sans être vue; comme Dieu nourrit le monde, l'âme
« soutient le corps; comme l'essence de Dieu, celle de l'âme
« est éminemment pure; enfin, comme Dieu demeure dans les
« régions les plus mystérieuses, l'âme a sa résidence dans le
« plus profond du for intérieur (1). »

C'est grâce à cette spiritualité que l'âme, après sa séparation du corps, remonte vers son origine, sans retourner au réservoir commun, au pied du trône de la majesté divine (2).

Résurrection spirituelle.

Dans le monde futur il n'y a ni manger ni boire, nulle jouissance corporelle. Les justes, entourés d'une auréole immortelle, y restent à contempler éternellement les perfections divines (3).

(1) Talmud, Berachoth, fol. 10.
(2) *Ibid.*, Sabbath, fol. 152.
(3) *Ibid.*, Berachoth, fol. 17.

Béatitude indéfinissable.

Tout ce qui est dit des récompenses futures dans les prophètes ne s'applique qu'aux temps messianiques; quant à la rémunération de la vie future, il est impossible de s'en faire une idée (1).

Résurrection corporelle.

On sait que le Talmud, commentant la Mischna, où cette croyance est formulée en dogme, y consacre une longue discussion (2). On cite d'abord la polémique de Gamaliel avec les hérétiques; puis on y ajoute une série de raisonnements plus ou moins propres à corroborer cette croyance. Ce qu'il y a de curieux dans cette discussion, c'est que le Talmud ne semble nullement accepter comme irréfutable la démonstration de Gamaliel; car, après l'avoir exposée, il dit que ses adversaires ne l'acceptèrent pas (3), procédé qui se rencontre rarement dans le Talmud. Et voilà pourquoi il se croit obligé de fournir à l'appui de sa thèse des arguments tirés de l'expérience sensible. « Voyez le grain de froment, dit-il, que l'on jette tout nu dans la terre à l'époque des semailles, voyez-le ressusciter au moment de la récolte, se couvrir de vêtements, s'envelopper dans l'épi comme dans un manteau. Pourquoi donc ce cadavre inhumé dans son linceul ne ressuscitera-t-il pas un jour, couvert et vêtu ? » Voyez encore le verre brisé qui, quoique l'œuvre du soufflet, peut être recomposé. Et l'homme, qui doit son existence au souffle de Dieu, ne pourrait pas l'être (4)?

Jugement après la mort et jugement dernier.

Au dogme de la vie future appartiennent encore les deux sortes de jugements que l'homme doit subir, l'un immédiate-

(1) Talmud, Berachoth, fol. 34.
(2) *Ibid.*, Sanhédrin, fol. 90.
(3) Talmud, Sanhédrin, 90.
(4) *Ibid.*, 90 et 91.

ment après la mort (1), et auquel se rattachent une foule de cérémonies funèbres et mortuaires, l'autre, qui est le jugement dernier, réservé pour l'époque de la résurrection (2). Il n'est pas facile de concilier ces deux genres de jugements, qui semblent s'exclure réciproquement. Nous ne pouvons que répéter ce que nous disions tout à l'heure, à savoir que le Talmud enregistre toutes les opinions qui ont cours sur ce grave sujet; il en fait en quelque sorte le rapport, sans chercher à conclure, par ce motif sans doute que ce grand et redoutable problème ne nous offre que des présomptions, jamais la certitude.

Récompenses et châtiments.

Il en est de même des peines et des récompenses, qui s'y présentent également sous des formes diverses. Tantôt c'est le paradis et l'enfer dont on donne la description, une topographie des plus minutieuses (3), surtout pour l'enfer, dont on indique les dimensions et jusqu'à ses sept noms (4); tantôt on nie jusqu'à l'existence même de l'enfer, et on signale le soleil comme chargé de récompenser et de punir par son contact (5); tantôt enfin on présente la rémunération sous une forme purement spirituelle (6). Tout cela prouve que les idées étaient loin d'être fixées sur la nature, le mode et le lieu de la rémunération, et que ce vague laissait une immense latitude aux opérations de la faculté imaginative. C'est l'énigme du sphinx, mais qui semble dire comme le sphinx : « Devinez-moi. » En définitive, ce qui ressort avec évidence de cette exposition variée et revêtant tant de formes, et ce qu'il importe de constater, c'est la puissance du dogme de la vie future, de sa vitalité, de l'influence décisive qu'il n'a cessé et qu'il ne cessera jamais d'exercer sur les destinées du judaïsme.

(1) Talmud, Sabbath, fol. 152 et *passim*.

(2) *Ibid.*, Rosch haschana, fol. 16 et 17; Sanhédrin, fol. 108 et *passim*.

(3) Les livres de Héchâloth et Pirké Rabbi Eliézer.

(4) Talmud, Eroubin, fol. 19.

(5) *Ibid.*, Nedarim, fol. 8.

(6) Voir plus haut, p. 140.

Théodicée.

Nous venons de voir l'Agada entrer dans les plus larges développements sur les questions de la Providence et de la vie future, qui sont ce que l'on pourrait appeler les dogmes pratiques, ne bornant pas leur influence au domaine des idées, mais l'étendant aux actes de la vie usuelle, montrant l'homme toujours sous la main et sous l'œil de Dieu, lui indiquant, au bout de cette vie de misère et d'épreuves, la vie stable et réelle de l'éternité. Nous allons la voir mettre la même sollicitude à soustraire à la discussion publique et à l'enseignement du vulgaire les questions de la théodicée pure, qu'elle qualifie de mystères de la Loi (1). Elle interdit l'enseignement officiel des mystères de la Genèse et de ceux de la Merkaba (char céleste) (2). — Vouloir pénétrer quatre choses, ce qui fut avant la création, ce qui sera après sa fin, ce qui est en haut, et ce qui est en bas, est une tentative téméraire et coupable (3). — On cite encore à ce même sujet la sage sentence de l'Ecclésiastique : « Ne recherche pas ce qui est au-dessus de ta conception ; ne va pas sonder ce qui est insondable pour toi ; occupe-toi de ce qui a été mis à ta portée, et abstiens-toi de tout ce qui est mystère (4). » Enfin, elle applique encore à ce genre de spéculation les paroles de l'auteur des Proverbes : « C'est honorer Dieu que de procéder avec réserve et mystère à son égard (5). » Or, ces mystères de la création et du char céleste, ces secrets de ce qui est avant et après, en haut et en bas, embrassent toutes les questions transcendantes de la théodicée, la nature et l'essence de Dieu, ses attributs, le but et le mode de la création, le grand mot des rapports de l'infini avec le fini. On ne saurait pas se refuser de rendre hommage aux intentions qui président à cette défense, ni contester l'opportunité d'une extrême réserve et d'une excessive prudence quand il s'agit de ces difficiles problèmes dont la

(1) Talmud, Haguiga, fol. 10-14.

(2) *Ibid.*, אין דורשין לא במעשה בראשית ... ולא במעשה מרכבה.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*, Prov., XXV, 2.

solution est encore si peu avancée, et où il est si facile de s'égarer. Notons toutefois que le Talmud n'interdit pas absolument ces investigations à l'activité intellectuelle. Ce qu'il défend, c'est de les aborder sans une préparation convenable, sans une initiation nécessaire, témoignant par là de son respect pour ces questions suprêmes. C'est avec raison qu'il se préoccupe d'écarter les dangers que courent ceux qui se jettent témérairement dans l'étude de la théodicée, et qui ne ressemblent pas peu à ces gens qui, n'ayant jamais touché à une arme, prétendraient manier le glaive à double tranchant, et finiraient certainement par se blesser eux-mêmes. Aussi a-t-il soin de nous raconter que, sur quatre grands théologiens qui voulurent pénétrer dans cette région du supernaturalisme et s'aventurer sur cet océan sans bornes et sans rivage, un seul sut échapper aux côtés périlleux de ces recherches, l'illustre Akiba (1).

Nous ne pousserons pas plus loin, pour le moment, cette excursion dans le domaine de la théologie dogmatique, qui sera le sujet spécial de nos études ultérieures.

IX. *Histoire et légende.*

Par les citations textuelles que nous avons eu l'occasion de produire à l'appui de nos considérations sur la marche et les évolutions du judaïsme, on a déjà pu se convaincre qu'il y a dans les récits talmudiques une mine des plus riches à exploiter, et dont la plupart des filons sont à peine effleurés. Ces récits sont de diverse nature. Les uns se rattachent plus particulièrement à la morale, dont ils sont comme la confirmation et la sanction pratiques. C'est ainsi qu'il s'y rencontre un certain nombre de faits tirés soit de l'histoire biblique, soit de celle du second temple ou de l'époque contemporaine du Talmud, relatifs à la manière de pratiquer la charité, aux mérites de la paix, aux funestes conséquences de la médisance, au triomphe de la chasteté et des bonnes mœurs, aux effets désa-

(1) Talmud, Haguiga, 15.

streux de la discorde. Les autres viennent à l'appui de quelque point de législation, de quelque décision doctrinale dont on cherche à augmenter l'autorité par l'alliance de l'exemple avec le précepte, du fait avec le droit. Mais ce n'est pas sur ce genre de récits que nous tenons ici à fixer l'attention. C'est sur l'histoire sainte étudiée dans ses causes, sur le principe qui ramène les faits à des lois, sur la liaison qui unit les effets à leurs causes, sur les événements, grands et petits, non plus considérés comme les fruits de l'aveugle hasard ou du fatal destin, mais ayant leur raison d'être soit dans la solidarité humaine, soit dans la justice et la providence divines, qui sont le véritable *ciment* historique ; c'est, en un mot, sur la philosophie de l'histoire sainte que nous allons jeter un coup d'œil.

Philosophie de l'histoire sainte.

Pour mieux montrer qu'il y a dans le Talmud une philosophie de l'histoire sainte, qu'il a créé, non pas le mot, mais la chose, nous ferons un résumé rapide des principaux événements de notre histoire, en suivant l'ordre chronologique, comme le moyen le plus sûr de suivre la pensée traditionnelle à travers la diversité et parfois l'antagonisme des faits. Quelles furent les causes du déluge ? demande le Talmud. C'est la prédominance de la force brutale, et surtout la corruption des mœurs devenue universelle et s'étendant jusqu'aux animaux, dont les espèces se livraient à des croisements contre-nature, altérant violemment l'ordre de la création pour la ramener au chaos. C'est pour ce motif que le cataclysme fut lui aussi universel, et que la destruction s'étendit à la race animale et jusqu'au sol labourable (1). Pourquoi la génération bâtissant la tour de Babel dans une pensée de blasphème et, par suite, plus coupable que celle du déluge, fut-elle épargnée ? Parce qu'elle vivait dans l'union et la concorde, tandis que la génération diluvienne vivait à l'état de lutte et de violence, tant il

(1) Talmud, Sanhédrin, fol. 108 ; Beréschith Rabba, sect. 31.

est vrai que si la discorde hâte la catastrophe, la concorde l'arrête (1). Quelle fut la cause de la destruction de Sodome? La dureté, l'égoïsme, la violation du droit de la nature et des gens, les mauvais traitements infligés aux étrangers et à ceux qui leur faisaient accueil : profonde leçon qui condamne l'inhospitalité chez les peuples comme chez l'individu, qui flétrit l'égoïsme passif autant que la cruauté, imposant à tous l'obligation de s'entr'aider, et retranchant du monde le peuple qui méconnaîtrait la grande loi de l'humanité, la loi de charité universelle, qui est à l'union temporelle ce que la religion doit être un jour à la fusion spirituelle des nations (2). Quelle fut la cause de la captivité d'Égypte? Ici la solution donnée par la tradition n'est pas très-claire; mais si l'idée d'épreuve n'est pas nettement indiquée, elle ressort néanmoins de la position de la question et de la nature de la réponse. Est-il possible, se demande la tradition, que, pour un peu de soie et de pourpre donné de préférence à Joseph, toute la race de Jacob fût condamnée à la servitude en Égypte? Non, ceci n'était qu'un moyen; la cause remonte jusqu'à Abraham, à l'annonce faite par Dieu au patriarche à ce sujet. Ce qui veut dire qu'un malheur de ce genre, sans cause ni apparente ni réelle, et pourtant prédit des siècles d'avance, ne peut être qu'une épreuve (3). Pourquoi Dieu permit-il que Joseph fût vendu par ses frères? Ici la réponse est très-importante, parce qu'elle tend à écarter le fatalisme historique, qui est l'une des conséquences que l'on reproche par des raisons assez spécieuses au système du gouvernement providentiel. Si Dieu, objecte-t-on, intervient directement dans l'histoire, si c'est lui qui dirige les actes et les événements à sa guise, s'ils ne peuvent se mouvoir que dans l'orbite qu'il leur a tracée dès le principe, que devient la liberté humaine, l'initiative des peuples et de leurs conducteurs? Voici comment s'exprime à ce sujet la légende : « Les frères de Joseph s'occu-

(1) Beréschith Rabba, sect. 38.

(2) Talmud, et Midrasch Rabba, *l. c.*; Aboth, V, 8.

(3) Beréschith Rabba, sect. 86; cf Talmud, Sabbath, fol. 4.

« paient de sa vente ; Joseph s'occupait de son malheur, Jacob « de son deuil, Juda de son mariage, et pendant ce temps Dieu « s'occupait de faire concourir ces différents actes individuels « à un but lointain et suprême, à l'incubation du futur Messie. « Et tel est le sens de ces paroles de Jérémie (1) : Je connais « bien les pensées que je conçois à votre égard ; ce sont « des pensées de salut et non pas de malheur, des pensées « propres à assurer votre avenir et la réalisation de vos espé- « rances (2). » Quel est le sens de ce midrasch un peu obscur ? Nous dirons, après un illustre commentateur (3), qu'il nous enseigne en substance que le gouvernement providentiel et l'initiative humaine n'ont rien d'incompatible, qu'ils ne se gêneront nullement dans leur action respective ; que Dieu laisse aux peuples comme aux individus une latitude plus que suffisante à leur activité, et que ce que l'on appelle son gouvernement et sa direction se borne, en définitive, à la faculté de faire concorder les résultats de l'action individuelle ou sociale, malgré leur diversité et leurs causes particulières, au but qu'il leur assigne dans sa sagesse infinie. C'est ce que la légende démontre par l'histoire de Joseph, où la haine des persécuteurs, le désespoir de la victime, la douleur du père ne sachant ce qu'était devenu son fils chéri, l'éloignement de Juda allant se marier et jeter les fondements d'une race royale, où ces faits si différents de nature et d'inspiration, ayant tous leur raison d'être dans des sentiments et des mobiles personnels, ne devaient pas moins concourir dans leur ensemble à un but fixé d'avance par la volonté providentielle, mais qui aurait pu également être atteint par des voies et au moyen d'événements tout différents. Voilà comment la philosophie de l'histoire devient une vérité, et comment la direction suprême de l'histoire se concilie parfaitement avec l'initiative et la responsabilité humaines.

Mais poursuivons cette revue rapide des faits marquants

(1) Jérémie, XXVII, 11.
(2) Beréschith Rabba, sect. 84.
(3) Akéda, dissertation 28.

de l'histoire sainte. A quoi faut-il attribuer le schisme de la royauté et sa division en royaume de Juda et royaume d'Israël? A la conduite de David envers le dernier rejeton de la race de Saül : Le jour, dit la légende, où David prononça son arrêt d'injuste partage entre le descendant de Saül et son esclave, une voix du ciel (Bath Kol) se fit entendre et proclama l'arrêt de partage entre le fils et le serviteur de David (1). Cette solution est un argument à l'appui du principe de la solidarité entre les générations, principe qui joue un rôle considérable dans l'histoire de l'humanité. Quelle fut la cause qui amena la destruction du premier temple? C'est la corruption d'Israël et la violation flagrante à laquelle il se livrait des trois défenses capitales : — idolâtrie, luxure et homicide. — Mais alors, demande-t-on, à quelle cause attribuer la chute du second temple, où ces crimes n'existaient pas, où, tout au contraire, la piété, la science sacrée et la moralité étaient très-cultivées? C'est à cause des haines nullement motivées, des dissensions intestines, des divisions gratuites, de la discorde, en un mot, qui, à elle seule, fait pencher la balance du côté de la ruine (2). Pourquoi le premier exil d'Israël fut-il dirigé vers la Babylonie? Parce que Dieu savait qu'Israël n'était pas en état d'en subir un autre : il agit envers son peuple comme on fait à l'égard d'un enfant qui, ayant mal tourné, est renvoyé dans sa famille (3). Pourquoi le second exil fut-il une dispersion universelle? L'Agada en donne deux motifs également remarquables, bien qu'à titres divers. Nous avons déjà fait connaître le premier (4), à savoir que Dieu voulut déposer partout, dans tout sol et chez tout peuple, la semence de la religion du monothéisme. Le second motif est puisé dans un sentiment de préservation matérielle. Si les débris d'Israël, dit-on, eussent été concentrés sur un seul point et sous un seul gouvernement, il y a longtemps qu'ils auraient disparu, qu'ils seraient anéan-

(1) Talmud, Sabbath, fol. 56.
(2) Talmud, Yôma, fol. 9.
(3) Talmud, Pessahim, fol. 87; Guittin, fol. 17.
(4) Voir IIe partie, X, *Dispersion*.

tis, effacés de la surface de la terre, eu égard à l'impossibilité de résister à des attaques aussi terribles que persistantes. C'est donc sa dispersion qui fut son salut, puisqu'il n'est guère possible de détruire ce qui est disséminé aux quatre coins du monde. Il peut y avoir, malheureusement il n'y en eut que trop, des destructions partielles, des persécutions locales, des tyrannies périodiques, tantôt ici, tantôt là, aujourd'hui sur tel point, demain sur tel autre ; mais il ne saurait exister une adhésion unanime, un concert universel au sujet de l'extermination totale d'une race répandue partout (1).

Nous venons de voir passer rapidement devant nos yeux une grande partie des faits capitaux de l'histoire sainte, depuis le déluge jusqu'au dernier grand événement de l'histoire nationale, la dispersion. Nous en avons passé, et des meilleurs, pour ne pas trop prolonger cet examen général. Nous n'avons pas à nous prononcer sur la valeur de chacune des solutions données. Mais ce qu'il importe de constater, c'est que le Talmud remonte à la cause de tous les faits, c'est qu'il en veut connaître les motifs originaux, proclamant ainsi, d'une façon aussi claire que constante, le principe de la *causalité historique*. Il nous reste encore à rendre compte d'une donnée qui revient fort souvent dans les livres de la tradition, et qui embrasse toute l'histoire du judaïsme, depuis son origine jusqu'à la consommation de ses destinées. Nous voulons parler de cette grande épreuve connue sous le nom de *servitude étrangère* ou *servitude des grandes puissances* (2), ayant son origine dans l'Apocalypse de Daniel (3), mais dont la légende s'est emparée pour la développer et la généraliser. Il ne faudrait pas voir dans ce caractère légendaire du fait un amoindrissement de sa valeur historique. Au contraire, la légende l'emporte souvent sur l'histoire proprement dite, en ce qu'elle nous retrace avec toute la vivacité du drame l'impression laissée par le fait dans

(1) Talmud, Pessahim, *u. s.*

(2) Talmud et Midrasch, *passim*.
שעבוד גלויות : שעבוד מלכיות.

(3) Daniel, chap. 7 et suiv.

les esprits. A cet égard donc, la légende de la servitude d'Israël sous les grands pouvoirs qui tour à tour ont gouverné le monde, de ses luttes et de sa résistance aux diverses civilisations qui exercèrent une influence prépondérante sur l'humanité, mérite notre plus sérieuse attention.

La grande épreuve historique d'Israël.

On sait que, d'après le livre de Daniel, quatre grandes monarchies devaient posséder et se transmettre successivement le sceptre des nations, et qu'à la suite de ces souverainetés terrestres viendra le règne des saints, règne spirituel, basé sur l'adoration de Dieu, et n'ayant rien de commun avec la puissance guerrière et politique. La légende, développant cette thèse, fait succéder les monarchies universelles dans l'ordre suivant : 1° la royauté de la haute Asie, ou l'empire assyrien, personnifié dans Nabuchodonozor ; 2° la monarchie perse, représentée par Cyrus ; 3° la puissance grecque, s'incarnant dans Alexandre et ses successeurs ; 4° la souveraineté de Rome, appelée par elle Edom, héritant de tous ces pouvoirs antérieurs et formant le colosse romain, lequel, comme pouvoir prépondérant et universel, se serait conservé et maintenu par la transformation de la Rome païenne en Rome chrétienne. Il est constant que depuis la chute de la Rome païenne, l'unité de direction et de pouvoir a cessé d'appartenir à tel peuple en particulier. On ne saurait, en effet, considérer comme des empires les essais informes et éphémères de monarchie universelle tentés par quelques princes modernes ; la domination réelle a toujours appartenu au monde chrétien dans son ensemble. C'est dans la succession de ces quatre pouvoirs que la tradition cherche à trouver et à reconnaître une pensée unique, divine, providentielle. Elle enseigne que c'est par un effet de la volonté suprême qu'Israël est en contact direct avec ces quatre figures de l'Apocalypse de Daniel ; elle dit, elle affirme qu'il est dans la destinée d'Israël d'être éprouvé, lui et son

principe, dans le creuset des quatre civilisations qui président tour à tour à la direction de l'humanité ; elle veut qu'Israël ne reste étranger à l'influence d'aucune d'elles; qu'il s'assimile les éléments qui peuvent lui être profitables; qu'il montre au grand jour la vertu de son principe et la force de son individualité par la résistance qu'il saura opposer à la pression de ces souverainetés successives cherchant l'une après l'autre à l'absorber. On ne peut nier ce qu'il y a de vrai et de profondément philosophique dans ce thème de la tradition. Il a été bien constaté, ce nous semble, dans le tableau tracé du cycle biblique et du cycle de la tradition, qu'effectivement Israël eut à soutenir le choc de tous les éléments dominateurs apparus dans l'antiquité : ce sont d'abord les indigènes de la Palestine, c'est ensuite l'empire assyrien, ce sont enfin les Grecs et les Romains. Il est incontestable qu'Israël est sorti de cette lutte intact, sans avoir été entamé dans son principe vital, dans le culte du monothéisme. On comprend le sentiment de réserve qui nous défend de pousser cet examen plus avant; il serait d'ailleurs inutile de refaire l'histoire des malheurs d'Israël, que tout le monde connaît. La vérité, c'est que cette donnée historique, qu'on l'appelle prophétie, Apoclypse, tradition ou légende, s'est réalisée depuis Moïse jusqu'à nos jours, et que, comme François Ier, sorti des griffes de son rival et remettant le pied sur le sol de la patrie, s'écriait : « Je suis encore roi ! » Israël, après les nombreuses et douloureuses épreuves qu'il a traversées, peut dire : « Je suis encore le peuple de Dieu ! »

Quand on examine de près ces théories, ces enseignements, ces larges points de vue, cette hardiesse avec laquelle l'Agada scrute les faits pour en extraire le suc précieux et la quintessence morale, on est amené à réduire à sa juste valeur le dédain systématique professé par l'ignorance pour les monuments de la tradition. Non, il n'est pas vrai que ses interprètes se soient enfermés dans un étroit casuitisme, exclusif de toute spéculation grande et élevée. On voit par ces aperçus historiques qu'ils savaient embrasser d'un regard d'aigle les grands cycles, remonter des effets jusqu'à leurs causes les plus éloi-

gnées, découvrir dans l'histoire du judaïsme, dans ses vicissitudes, dans ses péripéties, dans ses révolutions, dans sa grandeur, et plus encore dans ses chutes et ses épreuves, une filiation dont la Providence elle-même semble dérouler les anneaux, une loi qui se continue à travers les faits isolés, qui les lie, les enchaîne, les ramène à l'unité, image de l'unité divine, conformément à la sublime expression du Prophète : « Je suis le Seigneur qui fais l'appel des générations (1). »

X. *Paraboles et allégories.*

On sait que l'enseignement par paraboles et allégories est un genre pour ainsi dire *national* de la littérature orientale, en rapport intime avec les tendances méditatives et mystiques des peuples sémitiques. Il occupe une place considérable dans la littérature arabe, non moins que dans le premier et le plus ancien Évangile. Pour rester dans les limites du judaïsme, nous ferons remarquer qu'ici encore il remonte à la plus haute antiquité. S'il n'y en a point de traces dans les livres de Moïse, ce qui s'explique par le motif que l'envoyé direct de Dieu ne devait parler que la langue de la raison, et non celle de l'imagination (2), nous en rencontrons bien peu de temps après lui. Dans le livre des Juges, nous avons l'ingénieux apologue dans lequel Jotham, dernier rejeton de Gédéon, reproche à Israël son oubli et son ingratitude à l'égard de ce libérateur (3). Dans le livre de Samuel, nous voyons des faits réels et positifs exprimés par des images symboliques. Ainsi, Saül envoie dans tout Israël une couple de bœufs découpés en lanières, pour faire comprendre au peuple l'urgence de voler à la défense de la patrie (4) ; ainsi encore, Jonathan fait part à David, son ami, par le symbole des flèches lancées au delà du but, de la nécessité de fuir la colère de son père (5); ainsi encore, Nathan re-

(1) Isaïe, XLI, 4.

(2) Maïmonide, commentaire sur la Mischna ; préface au chap. 11 du Sanhédrin.

(3) Juges, IX, 8-20.

(4) I Samuel, XI, 7.

(5) *Ibid.*, XX, 20-23.

proche à David l'enlèvement de Bath Chebâ, femme de son serviteur Uria, par la parabole du riche et du pauvre (1). A mesure que nous avançons dans les temps historiques, la parabole se montre de plus en plus mêlée aux habitudes de la vie : nous avons celle de la femme de Thekoa, chargée par Joab de solliciter de David le pardon de son fils Absalon (2) ; celle d'Ahia le Chilonien déchirant son manteau en douze morceaux et en donnant dix à Jéroboam, pour lui annoncer sa royauté des dix tribus (3) ; celle d'Elisée se servant du symbole de l'arc et des flèches pour assurer le roi d'Israël d'une série de victoires sur Aram (4) ; la légende du prophète Michaïbou, prédisant à Achab sa défaite et sa mort (5) ; l'apologue par lequel le roi d'Israël répond à la provocation du roi de Juda (6). Voilà donc de nombreux exemples propres à nous montrer à quel point la parabole, avec ses ramifications, était entrée dans les mœurs et dans les habitudes. Quant aux derniers prophètes, à partir d'Isaïe, nul n'ignore que le langage figuré, « fiction, allégorie, parabole, hyperbole, » domine et tient le haut du pavé, s'il est permis de se servir de cette expression vulgaire.

Il s'ensuit que l'enseignement allégorique et figuré est inhérent au génie du judaïsme, et qu'en s'en emparant, la tradition ne fait que se conformer au génie national et cultiver un genre éminemment populaire. Il est, en effet, à remarquer qu'il n'y a ici la moindre solution de continuité ; car, depuis le grand Synode, héritier direct des prophètes, jusqu'à Hillel et Schamaï, les derniers des daumois, beaucoup de préceptes nous ont été conservés dans le traité d'Aboth sous leur enveloppe figurée. Il n'y a pas jusqu'au principe dirigeant du grand Synode qui n'ait revêtu la forme allégorique : « *Faites une haie autour de la Loi.* »

Cela suffit pour nous expliquer l'importance du rôle joué

(1) II Samuel, XII, 1-10.
(2) II Samuel, 14.
(3) I Rois, XI, 30 et 31.
(4) II Rois, XIII, 15-19.
(5) I Rois, XII, 19-28.
(6) II Rois, XIV, 9.

par l'enseignement figuré dans l'Agada. Voici comment Maïmonide s'exprime à cet égard : « La quatrième partie du Tal-
« mud, dit-il, se compose de *deraschoth* (amplifications
« religieuses et morales) appropriées aux différents sujets
« auxquels on les rattache. Que l'on se garde bien de regarder
« cette partie du Talmud comme de peu de valeur et d'une
« mince utilité. Elle est, au contraire, le produit de hautes
« spéculations, contient des fictions remarquables et pré-
« cieuses, cache sous la singularité de la forme des enseigne-
« ments théologiques, des questions transcendantes avec leurs
« solutions, sur lesquelles la philosophie a vainement consumé
« son temps et ses efforts. Ce n'est pas sans dessein, assuré-
« ment, que nos sages crurent devoir si souvent envelopper
« leur pensée dans une forme étrange et inusitée. Ils se pro-
« posaient un double but : 1° exercer à la fois l'intelligence et
« l'imagination de leurs disciples ; 2° empêcher les esprits in-
« considérés et les sots de s'égarer dans l'immense champ de
« la théologie, et de tirer de principes mal compris, à cause de
« la profondeur du sujet, des conséquences erronées, abou-
« tissant à l'hérésie et à l'apostasie. C'était, en effet, une règle
« chez nos sages de ne pas dévoiler les mystères de la religion
« à ceux qui n'étaient pas convenablement préparés et dont
« l'esprit n'est pas fait pour les digérer...., comme l'enseigne
« aussi le sage auteur des Proverbes, en disant : « N'entre-
« tiens pas le sot de choses au-dessus de sa portée ; il les dé-
« daignerait, n'en comprenant pas la sagesse (1). » Enfin, un
« troisième motif en faveur de l'enseignement figuré, c'est
« qu'il pénètre le mieux dans l'esprit des masses, dans l'intel-
« ligence peu exercée des femmes et des enfants, qu'il faut sa-
« voir instruire en s'adressant à leur imagination, en l'excitant
« par des images plus ou moins sensibles, et c'est sur ce der-
« nier motif pratique que Salomon a fondé son livre des pro-
« verbes (2). S'il se rencontre dans le Talmud des paraboles
« et des fictions devant lesquelles notre raison s'arrête éton-

(1) Prov., XXIII, 9. (2) *Ibid.*, I, 6.

« née et confondue, il faut s'en prendre à notre infirmité in-
« tellectuelle et faire des efforts pour la fortifier, au lieu d'en
« vouloir à nos sages, qui savaient parfaitement ce qu'ils di-
« saient (1). »

Des trois motifs ci-dessus allégués par Maïmonide en faveur de l'enseignement figuré, c'est le troisième qui nous paraît le plus sérieux. Non pas que nous repoussions systématiquement les deux premiers, surtout le second, qui est connexe avec les considérations émises sur la théodicée talmudique, la science ésotérique se plaisant dans ce langage énigmatique et mystérieux, sorte de rideau tiré entre elle et le vulgaire, mais parce que le troisième répond le mieux à ce que nous venons d'établir sur le rôle de la parabole et de l'allégorie dans la Bible et aux origines de la tradition. C'est donc la continuation d'un genre qui s'est acclimaté dans le judaïsme pendant la période prophétique et celle du second temple. Nous ne nous occuperons donc ici que des paraboles et allégories rangées sous cette espèce, et qui sont d'ailleurs de beaucoup les plus nombreuses; nous allons montrer par quelques exemples l'importance et l'intérêt de cet enseignement populaire, portant à la fois sur le dogme, sur la morale et sur le culte.

PARABOLES DOGMATIQUES.

Sur le jugement dernier.

Antonin disait un jour à Rabbi : « Il me semble que l'âme et le corps peuvent réciproquement décliner le jugement dernier, le corps alléguant : « C'est l'âme qui a péché, et la preuve, c'est que, depuis qu'elle m'a quitté, je ne suis plus qu'une matière inerte, » et l'âme répliquant : « C'est le corps, au contraire, qui a fait tout le mal, et la preuve, c'est que, depuis que j'en suis débarrassée, je ne fais que planer dans les régions éthérées

(1) Commentaire à la Mischna, préface, IVe partie, Deraschoth. Cf. la préface au chap. 11 de Sanhédrin.

comme les esprits purs. » Rabbi lui répond par la parabole suivante : « Il y avait une fois un roi qui avait confié la surveillance de son jardin à deux gardiens, dont l'un était aveugle, l'autre paralytique. Un beau jour, le roi vient visiter son jardin. Mais, ô douleur! il le trouve tout saccagé, les beaux fruits tous arrachés et disparus. « Qu'avez-vous fait de mon jardin? s'écrie le roi furieux. Que sont devenus mes beaux arbres, mes fruits précieux entre vos mains? — Seigneur, répond l'aveugle, certes, ce n'est pas moi qui ai fait le dégât : comment pourrais-je m'emparer de ce que je suis incapable de voir? — Maître, poursuit le paralytique, à coup sûr ce n'est pas moi que vous puissiez soupçonner, moi condamné à l'immobilité, moi privé de l'usage de tous mes membres! — Ah! c'est comme ça que vous prétendez m'en imposer? répliqua le roi. Prenant alors le paralytique et le plaçant sur le dos de l'aveugle : « Voilà, dit-il, comment vous avez volé mes fruits. » Dieu n'en agira pas autrement, termina Rabbi, pour constater la complicité de l'âme et du corps (1). »

Sur l'ami le plus fidèle et le moins apprécié de l'homme.

Un homme possédait trois amis sur le degré de sincérité et de dévouement desquels ses yeux de chair se méprenaient étrangement, jusqu'au jour où le malheur vint lui dessiller les yeux. En effet, menacé subitement d'un grand danger où un secours efficace et immédiat lui devenait indispensable, il s'adressa tout d'abord au premier de ses trois amis, à celui sur lequel il croyait pouvoir compter le plus. Mais il est très-froidement reçu, et le prétendu ami lui refuse net. Il s'adresse alors au second, qu'il tenait en moindre affection; celui-ci lui fait un accueil moins repoussant, et lui offre un secours inefficace, qui ne pourrait le sauver. C'est alors qu'en désespoir de cause il va trouver son troisième ami, le moins sûr, le moins fidèle en apparence, et lui expose sa situation. Quelle est sa

(1) Talmud, Sanhédrin, fol. 91.

surprise quand ce dernier, ne se bornant pas à lui faire un accueil des plus sympathiques, met à sa discrétion ses conseils, son influence et sa bourse, enfin le tire bravement du péril qui le menaçait! Eh bien, tout homme, dans le cours de sa vie terrestre, est entouré de ces trois amis, qui sont : la fortune, la famille et la pratique du bien. Au moment de nous en aller dans l'autre monde, cette fortune, ces richesses, ces trésors, que nous avons tant caressés, choyés, aimés ici-bas, sont les premiers à nous abandonner ; ils se dispensent de faire un seul pas pour nous témoigner leur sympathie. La famille, « femme, enfants, parents de tous les degrés, » qui occupent la seconde place dans notre affection, se contentent de nous accompagner jusqu'à la tombe, où ils prennent congé de nous, après nous avoir prodigué des regrets stériles et souvent menteurs. Reste la vertu, la pratique du bien, les bonnes œuvres que nous avons pu accomplir sur la terre, que nous n'aimions guère, que nous cultivions le moins possible, dans lesquelles nous voyions des ennemis bien plus que des amis. Seule, cette vertu dont nous faisions si peu de cas nous offre un concours sans réserve, nous suit partout, au fond de la tombe, au seuil de l'éternité, devant le trône du juge suprême, plaidant notre cause, enflant nos mérites, atténuant nos fautes, et n'ayant de cesse qu'elle n'ait obtenu notre acquittement et notre admission aux félicités éternelles (1).

Sur le danger de se laisser surprendre par la mort.

Un roi avait prévenu ses serviteurs qu'ils allaient tous être invités à un festin splendide, dont il ne jugea pas à propos de fixer le jour. Il y avait là des sages et des sots qui suivaient une ligne de conduite tout opposée. Les premiers se disaient avec raison : « Manque-t-il quelque chose dans le palais du roi? Le repas peut avoir lieu d'un moment à l'autre ; hâtons-nous donc de préparer nos plus beaux habits ; que tout soit

(1) Midrasch, Psaumes.

propre; qu'il n'y ait ni tache ni grain de poussière; soyons prêts, en un mot, à figurer dignement au banquet royal. »

Les sots, au contraire, se disaient : « Oh! nous avons bien le temps; un festin royal ne s'improvise pas. » Ils ne se livrent donc à aucun préparatif, s'en remettant toujours de ce soin au lendemain. Qu'arrive-t-il? Tout à coup, les hérauts du roi viennent quérir les invités : les sages, qui s'y étaient préparés de longue main, se présentent devant le roi dans une attitude des plus convenables, tandis que les sots, pris à l'improviste, accourent dans leurs vêtements journaliers, tachés, souillés, indignes de mettre le pied dans le palais du prince. Celui-ci fait grand accueil aux sages, les félicite de leur digne et noble attitude, mais se montre très-irrité contre les sots. Il dit aux premiers : « Mangez, buvez, réjouissez-vous. » Il dit aux derniers : « Quant à vous, qui avez employé si mal à propos un temps précieux, vous serez, pour votre punition, condamnés à assister au banquet, mais sans pouvoir y prendre part (1). » Le roi, c'est Dieu; les sages, ce sont les justes; les sots, ce sont ceux qui ne songent jamais à leur salut; les vêtements beaux et propres, ce sont les bonnes œuvres; les habits malpropres et souillés, ce sont les passions grossières et brutales; et le banquet royal, c'est la vie future.

Sur le recueillement qui doit accompagner la prière.

Un homme pieux priait un jour avec une dévotion et un recueillement tels, qu'un prince venant à passer et l'ayant salué, il oublia de lui rendre son salut. « Comment, malheureux, s'écrie le prince furieux, oses-tu manquer à ce point au respect qui m'est dû? Je ne sais ce qui me retient de venger mon injure dans ton sang! — Permettez-moi, ô prince, de me défendre, répond l'homme pieux. — Parle, dit le prince. — Si vous, tout prince que vous êtes, vous vous trouviez en présence d'un roi, et qu'un homme vous saluât, oseriez-vous bien vous

(1) Talmud, Sabbath, fol. 152.

retourner pour lui rendre son salut? — Assurément non. — Et si vous l'osiez? — Dans ce cas, je payerais probablement de ma tête l'offense faite à la majesté royale. — Voilà ma défense, ô prince : si vous craignez à tel point le déplaisir d'un roi terrestre, dont la majesté, aujourd'hui souveraine, sera peut-être demain la proie des vers, et au ressentiment duquel vous avez mille moyens d'échapper, vous voudriez que, interrompant ma prière pour saluer un simple mortel, je m'exposasse à manquer au respect et à la vénération dus au roi des rois, à la majesté divine qui subsiste éternellement, et contre le ressentiment de laquelle il n'est ni abri, ni refuge, ni retraite possible? — Vous avez raison, dit le prince, allez en paix (1). »

Sur les souffrances d'Israël.

Un hérétique disait un jour à un célèbre rabbin : « Expliquez-moi, je vous prie, le texte prophétique ainsi conçu : « C'est parce que je vous préfère à toutes les familles de la « terre que je vous punis de tous vos péchés (2). » Qu'est-ce à dire? Parce que Dieu vous aime, vous êtes si souvent punis; l'amitié se traduit-elle donc par de constants châtiments? » Le rabbin lui répondit par la parabole suivante : « Un créancier avait deux débiteurs lui devant une somme égale, payable à la même échéance. Du premier il accepte de petits à-compte, et lui facilite ainsi les moyens de s'acquitter; du second il n'accepte rien avant l'échéance, mais à l'échéance il exige rigoureusement toute la créance. Lequel des deux débiteurs est le plus ménagé, le mieux traité? Evidemment, c'est le premier. Eh bien, c'est parce que Dieu aime Israël qu'il se fait payer par lui petit à petit, plutôt que de l'accabler tout d'un coup de tout le poids du châtiment (3). »

(1) Talmud, Berachoth, fol. 32 et 33.
(2) Amos, III, 2.
(3) Talmud, Aboda Zara, fol. 4.

PARABOLES MORALES.

Sur le mérite de la charité.

Un roi, nommé Monobaz, ouvrit ses trésors pendant une famine, et en distribua le contenu à ses peuples. « Que faites-vous là? lui crièrent ensemble ses parents et ses conseillers. Vos pères et vos aïeux n'avaient rien plus à cœur que d'augmenter le trésor royal, et vous allez le vider! — C'est que j'entends la thésaurisation tout autrement que mes prédécesseurs, répondit le roi. Mes aïeux accumulaient un capital stérile, improductif, et moi je veux me créer un trésor fécond et portant des fruits. Mes aïeux amassaient des pièces de monnaie, et moi je veux amasser des âmes, toutes ces vies que je sauve avec mon argent. Mes aïeux formaient péniblement un trésor exposé au vol, à la rapacité, à toutes les déprédations manuelles, et mon trésor à moi sera inattaquable, insaisissable, en dehors de la portée des hommes. Mes aïeux accumulaient une fortune terrestre, et moi je veux accumuler des richesses célestes et impérissables. Mes aïeux thésaurisaient pour les autres, et moi je thésaurise pour moi-même (1). » Quel est le sens de cette belle légende? Que la charité réunit toutes les conditions de la stabilité, étant à la fois productive, humanitaire, immatérielle, inattaquable, céleste et immortelle.

Allégorie sur le juste et sur l'impie.

A quoi ressemble le juste? A un arbre planté dans un terrain pur, mais dont un rameau s'incline vers un endroit impur; coupez cette branche rebelle, et l'arbre tout entier n'aspirera plus que des sucs purs. A quoi ressemble l'impie? A un arbre ayant ses racines dans un sol impur, avec une branche

(1) Talmud, Baba Bathra, fol. 11.

qui s'incline vers un terrain pur ; si vous coupez cette branche, tout est impur (1). Ce qui veut dire que, pour le juste, le tronc, c'est l'âme, c'est l'intelligence, c'est la vie spirituelle ; le rameau qui penche vers l'impureté, c'est le corps avec ses besoins, ses intérêts, ses passions, ses infirmités physiques et morales. Mais, dès que cette branche est coupée, c'est-à-dire dès qu'elle est délivrée des liens et des appétits corporels, elle recouvre aussitôt sa pureté, sa blancheur immaculée. Chez l'impie, tout est à rebours : pour lui, l'essentiel, le radical, c'est le corps ; c'est lui qui occupe presque toute la place, qui s'asservit toutes les facultés intelligentes, ne laissant à l'âme que des velléités, des aspirations vagues, incapables de prévaloir contre les exigences de la matière. Si vous coupez cette branche, c'est-à-dire si l'on annihile cette action anodine de l'âme, alors c'en est fait de la vie spirituelle, et l'impie, livré à ses instincts brutaux, deviendra tout matière, tout impureté.

Sur l'obligation de s'acquitter envers son prochain plus encore qu'envers Dieu.

Un individu emprunte une certaine somme, et souscrit à son créancier une obligation à terme, à laquelle il ajoute, pour surcroît de garantie, la sanction du serment, jurant par la vie du roi qu'il payera. Cependant l'échéance arrive, et il ne paye pas : craignant moins le courroux de son créancier, simple mortel comme lui, que la colère du roi dont il offense la majesté par son parjure, le débiteur n'a rien de plus pressé que de courir chez le roi pour solliciter son pardon. Mais quelle est sa surprise lorsque le roi lui dit : « Quant à mon offense, ne t'en inquiète pas, elle t'est pardonnée ; mais à une condition, c'est que tu t'acquittes de suite envers ton prochain (2). Profonde leçon, qui nous apprend d'une manière saisissante qu'il est plus urgent de réparer le tort que l'on a fait à son prochain que la faute dont on s'est rendu coupable envers Dieu.

(1) Talmud, Kidouschin, fol. 40.

(2) Talmud, Roch Haschana, fol. 17.

Sur le mérite des soins hygiéniques et corporels.

Hillel quittait un jour ses disciples en leur disant : « Je vais accomplir un acte de piété. — Et quel est cet acte de piété pour lequel tu nous quittes, ô maître? — Je vais aller prendre un bain. — Et vous appelez cela remplir un devoir sacré? — Et pourquoi pas, chers élèves? Regardez un peu ce qui se passe autour de vous, voyez ces statues et ces monuments érigés en l'honneur et à la mémoire des princes de la terre, voyez les soins que l'on en prend. On leur assigne des serviteurs spécialement chargés de les laver, de les épousseter, de donner le poli et le brillant à leur membrure. Ce ne sont cependant que des corps de bronze et de marbre, et ceux qu'ils représentent ne sont plus que des cadavres. Et nous ne prendrions nul soin de notre corps, et nous négligerions de maintenir dans un état constant de propreté cette image vivante du Dieu vivant (1)? »

Ces quelques exemples, choisis à dessein dans les différents ordres d'idées où se meut l'Agada, suffisent pour montrer la variété d'aspects et de points de vue de l'enseignement figuré. On voit qu'il s'exerce sur tous les sujets, cherchant à vulgariser le dogme, la morale, l'histoire et le culte. Il faut encore y ajouter un genre particulier, contenant toutes les comparaisons allégoriques ayant leur origine dans l'Écriture. La Bible compare Israël, par exemple, à la vigne, au pommier, à l'olivier, à la poussière, aux étoiles; elle compare le juste au cèdre et au palmier. Eh bien, aucune de ces comparaisons n'échappe aux investigations de l'Agada, et dénote chez ses auteurs un profond esprit d'observation des faits de la nature. Nous en citerons une comme spécimen, c'est l'analogie entre Israël et l'olivier : « Pourquoi Israël est-il comparé à l'olivier? Pour trois motifs : 1° De même que l'huile, extraite de l'olivier, ne se mêle pas aux liquides avec lesquels on la mélange, de même

(1) Vaïkra Rabba, secr. 34.

Israël garde son individualité et ne se confond pas avec les nations au milieu desquelles il est disséminé. 2° De même que l'huile, mêlée avec n'importe quel liquide, surnage à la surface, de même Israël exercera toujours une suprématie morale sur les autres peuples, car il est écrit : « Dieu te mettra au-dessus de toutes les nations (1). » 3° De même, enfin, que l'olive ne donne son produit qu'après avoir été pressée, foulée, écrasée, broyée à différentes reprises, de même Israël ne donne son fruit qu'après avoir été mainte et mainte fois pilé dans le mortier des épreuves et des malheurs (2). »

Personne assurément ne contestera qu'il y avait là un enseignement éminemment populaire, et qui devait jouer un rôle considérable dans la prédication, dont il nous reste encore à parler.

XI. *Homélitique et Prédication.*

La prédication, prise dans son acception la plus générale, c'est-à-dire la religion et la morale mises à la portée de tout le monde dans des assemblées publiques, confiée à l'orateur sacré, libre dans ses mouvements, dans ses gestes, dans ses paroles, dans les moyens et les ressources qu'il lui plaît de mettre au service de la cause qu'il défend, affranchi dans une certaine mesure des lisières du texte écrit, appelant à son aide les artifices du langage comme les secrets de l'éloquence, se servant tour à tour, et selon ses convenances, de l'interrogation, de l'apostrophe, du pathétique, de l'invocation à Dieu, de la comparaison et de toutes ces figures qui frappent notre imagination pour de là pénétrer dans les cœurs et y faire vibrer les cordes les plus sensibles de notre être, cette prédication, disons-nous, appartient en toute propriété au judaïsme, et remonte jusqu'à son origine.

(1) Deutér., XXVI, 19.

(2) Schemoth Rabba, sect. 36.

Aperçu historique de la prédication.

Depuis Moïse jusqu'à la dispersion, comme depuis la dispersion jusqu'à nos jours, l'action de la prédication a été permanente. Le Deutéronome, contenant les dernières volontés du législateur, n'est pas autre chose qu'un long sermon, parfois interrompu, puis repris et continué jusqu'au bout, et déjà tous les éléments qui constituent l'art oratoire y ont leur expression : le récit, l'interpellation, l'intimidation, la persuasion, les promesses séduisantes de la rémunération, les vastes perspectives d'une noble mission à remplir, de grandes destinées à réaliser (1). En fidèle disciple de Moïse, Josué fait comme lui ; à l'exemple du maître, il convoque tout le peuple avant sa mort, et, dans cette grande réunion, il lui adresse ses dernières exhortations (2). Samuel, le fondateur du prophétisme, en fait la pierre angulaire de son institution ; c'est lui qui élève cette tribune sacrée qui retentit pendant des siècles des plus mâles accents de l'inspiration divine ; c'est lui qui prend l'initiative des exhortations et remontrances faites, au nom de Dieu, aux grands et aux chefs d'Israël. On sait avec quelle ardeur il fut suivi dans cette voie, d'abord par les premiers prophètes : — Nathan, Ahia, Élie, Élisée, — ensuite par ces bouches d'or qui se nomment — Osée, Isaïe, Amos, Michée, Jérémie. — Au début du second temple, et simultanément avec la nouvelle organisation due à Ezra et au grand Synode, nous avons l'institution du Thargoum, que nous avons fait connaître (3), et qui est une prédication régulière, périodique, devenue partie intégrante du culte officiel. A mesure que nous avançons dans l'ordre des temps, nous voyons la prédication gagner du terrain, prendre de l'extension et acquérir plus de prestige. La tradition nous parle de la prédication de Hillel lors de sa pro-

(1) Voir Ire partie, I, *le Deutéronome.*
(2) Josué, chap. 23 et 24.
(3) Voir IIe partie, VIII, *Institutions du grand Synode.*

motion aux fonctions de chef spirituel (1) ; elle nous apprend qu'à la suite de l'apaisement du conflit qui avait surgi entre le second Gamaliel et ses collègues, on jugea à propos de conserver à son intérimaire une des prérogatives du nassi, et Rabbi Eléazar ben Azaria fut maintenu dans la fonction de prédicateur officiel, et alterna avec Gamaliel dans l'accomplissement de la prédication sabbathique (2) ; elle enseigne que c'est une œuvre méritoire de se mettre en mesure, au moyen du *eroub* (domicile fictif), de pouvoir franchir la limite de la zone sabbathique quand il s'agit d'aller entendre le sermon (3) ; elle a consigné, en outre, l'expression du dicton populaire : « Il y a foule là où il y a sermon (4). » Enfin, pour donner à la prédication le prestige de la plus haute antiquité, elle en attribue l'institution publique et officielle à Moïse : « C'est Moïse, dit-elle, qui institua en Israël l'usage de prêcher à chaque fête sur la solennité du jour (5). » De là l'expression si fréquemment usitée dans le Talmud du terme *darasch*, prêcher ; de là encore celle-ci : « prêcher à l'entrée de la demeure du nassi (6), » probablement comme étant un lieu propice aux grandes réunions et à l'affluence des masses.

La puissance et l'influence de la prédication étant ainsi parfaitement constatées, il s'agit de donner une idée de la nature de ce genre d'enseignement. Des passages déjà cités, comme de beaucoup d'autres relatifs au même sujet, il semble résulter qu'elle se divisait en deux branches principales, se rattachant à la grande division même du Talmud, c'est-à-dire la *Halacha* et l'*Agada*. La première avait pour objet les thèses doctrinales, les questions de législation et de culte pratique, les controverses rabbiniques, les discussions de toutes les opinions émises sur tel ou tel point du droit canon, et même du droit civil, leurs contradictions et leur conciliation. Une vaste éru-

(1) Talmud, Pessahim, fol. 66.
(2) Talmud, Berachoth, fol. 28.
(3) Talmud, Eroubin, fol. 36.
(4) Talmud, Berachoth, fol. 6. אגרא דכלה דוחקא.
(5) Talmud, Meguilla, fol. 32.
(6) Talmud, *passim*. דרש ... אפיתחא דבי נשיאה.

dition, de profondes investigations, une puissance dialectique de premier ordre, mais aussi des arguments par trop subtils, des raisonnements tirés par les cheveux, le bon sens remplacé par l'ergotisme, voilà ce que l'on rencontre dans les livres de la prédication consacrée à la Halacha, dont il nous reste de nombreuses collections depuis la période des guéonim jusqu'aux temps les plus récents. Il est bon de constater que ces débauches d'arguties et de subtilités que nous signalons ne sont que l'exagération et l'abus d'un genre qui ne manque pas d'utilité; aussi ont-elles été condamnées par plus d'un docteur comme une déviation de la bonne voie. Dans le principe, cette prédication était plus simple, beaucoup plus conforme aux allures d'une raison sévère. Ce qu'il faut remarquer encore, c'est que la prédication sur la Halacha n'était jamais populaire, ne s'adressant qu'aux gens instruits et aux esprits forts, ayant le mérite de fournir un aliment aux hautes études talmudiques, mais non pas celui d'attirer la foule, qui n'y entendait pas grand'chose, ainsi qu'il résulte d'une citation déjà faite au sujet de deux prédicateurs (1).

La seconde manière, la prédication réelle, c'est celle qui puise sa source dans le dogme ou dans la morale, qui sait en approprier les enseignements au degré d'intelligence de l'auditoire, les mettre à la portée de tous, parler au cœur autant qu'à l'esprit, saisir fortement l'imagination, et par elle arriver jusqu'à la raison populaire, et voilà précisément le but essentiel de toutes ces paraboles, allégories, fictions, mythes, légendes, dont nous venons de donner un aperçu. L'Agada n'en a souvent conservé que le texte, dont les développements se donnaient de vive voix par les orateurs sacrés. Ceci explique jusqu'à un certain point la singularité, l'étrangeté de certaines de ces légendes, qui sont restées à l'état d'énigme malgré la sagacité des commentateurs. C'est qu'il ne nous en est resté que le squelette, tandis que l'esprit et le sens vital s'en sont envolés avec la parole du prédicateur. Nous en citerons un

(1) Voir plus haut, VII, *Agada*.

exemple propre à nous éclairer sur le parti que l'on cherchait à tirer de ces formes inusitées : « Un rabbin prêchait un jour, et, voyant son auditoire plongé dans un état de torpeur qui ne lui faisait espérer aucun résultat de son discours, usa d'un stratagème pour réveiller le public de sa léthargie. Que fit-il ? Il adressa à son auditoire cette question saugrenue : « Quelle est la femme qui, à elle seule, enfanta six cent mille enfants ? » A cette question, réveil et mouvement général de curiosité dans l'auditoire. Alors le prédicateur, ayant atteint son but, dit en souriant : « Eh ! c'est Yochebed, c'est la mère de Moïse, Moïse équivalant à lui seul à tout Israël, composé de six cent mille âmes (1). »

Mais il importe de signaler un autre danger : rien n'étant parfait dans la main de l'homme, cette manière présente aussi quelques inconvénients. Elle a son écueil, qu'elle n'a pas toujours su éviter, dans le *symbolisme*. Une fois entré dans la voie de l'enseignement figuré, des expressions imagées, la difficulté était de savoir enrayer, tout chemin, si droit soit-il, ayant sa pente plus ou moins sensible, sur laquelle on finit par se laisser entraîner. On n'a pas toujours su ou voulu se contenter de symboliser la morale et certaines pratiques religieuses. L'histoire y passa à son tour, et les faits politiques et nationaux furent transformés en autant de mythes représentant des types moraux. Afin d'ouvrir de nouvelles issues soit à la morale, soit au dogme, on laissa le symbolisme envahir tout le domaine de la religion, usurper une place qui ne lui appartenait pas, empiéter sur le terrain de la Loi et du récit biblique. C'est dans les Midraschim surtout que cet abus du symbolisme commence à se faire sentir, pour prendre ensuite des proportions de plus en plus démesurées (2). On peut juger des développements monstrueux qu'il avait atteints à une époque qui appartient encore au cycle de la tradition par ce que nous en dit Saadia dans son livre des opinions et des croyances. Voici

(1) Midrasch Hasitha, ou Cantique des Cantiques, V, 1.

(2) Bemidbar Rabba, sect. 7-14.

comment il s'exprime à ce sujet : « En réfléchissant sur l'inter-
« prétation figurée par rapport aux dogmes, je me suis dit que
« s'il était permis de l'appliquer au dogme de la résurrection,
« en déviant sans nécessité du sens littéral, il n'y aurait pas
« de raison qu'on n'en étendît l'application aux prescriptions
« pratiques, puis aux récits de l'histoire sainte et aux miracles.
« Pourquoi n'admettrait-on pas, dès lors, que la défense de
« manger du pain levé pendant la fête de Pâques est une
« allusion à l'interdiction de la luxure ; que l'interdiction d'al-
« lumer du feu pendant le jour du sabbath, c'est la désappro-
« bation des disputes, des dissensions, de la guerre, souvent
« exprimées par cette image du feu ; que la défense de prendre
« simultanément dans le nid d'oiseaux la mère et la couvée ne
« signifie pas autre chose que la cruauté du vainqueur tuant
« les enfants sur le sein de la mère ? Pourquoi, par le seul
« effet de l'extension logique de ce système d'interprétation,
« le récit de la Genèse ne signifierait-il pas la fondation d'une
« nationalité ? Pourquoi l'apparition des végétaux, œuvre du
« troisième jour, ne serait-elle pas l'indication du bien-être
« matériel ? Pourquoi, fidèle au même système, la création
« des luminaires n'aurait-elle pas trait à la création spirituelle
« de la Loi, de la sagesse, des prophètes qui font rayonner la
« lumière divine tout autour d'eux, de façon que la Genèse ne
« serait, en définitive, qu'un long symbole ? Enfin, par voie
« d'extension de la même donnée aux miracles, pourquoi ne
« pas voir dans le miracle de l'entrée d'Israël dans les eaux
« de la mer Rouge l'armée israélite pénétrant au beau milieu
« de celle de Pharaon qui serait figurée par les flots ; et dans
« le soleil arrêté par Josué, l'apogée de la prospérité du peuple
« de Dieu, de manière que tout miracle cesserait d'être une
« réalité pour passer à l'état de mythe (1) ? »

Sous cette fine raillerie de l'illustre théologien perce la préoccupation d'opposer une digue à cette tendance exagérée

(1) *Les Croyances et les opinions*, livre septième, de la résurrection.

vers le symbolisme, et de combattre les dangers qui en résulteraient pour l'intégrité de l'Ecriture.

Nous avons cru de notre devoir, dans un aperçu sur la prédication israélite, de signaler ce *Charybde* de la Halacha et ce *Scylla* de l'Agada. Au surplus, c'est ici moins une question de principe qu'une question de mesure, la tradition n'interdisant pas absolument de tirer des conséquences morales de certains points de la législation rabbinique et du culte pratique. Elle en offre elle-même de fort ingénieuses. Ainsi, par exemple, de l'autorisation donnée par la Mischna (1) d'opérer le sauvetage de l'étui renfermant un livre saint avec le livre même, lorsqu'un incendie éclaterait le jour du sabbath, on déduit cette consolante doctrine qu'un esprit plein de savoir religieux doit sauver du feu de l'enfer le corps qui lui a servi d'enveloppe (2); ainsi encore d'une loi rabbinique interdisant aux proches l'examen juridique du lépreux, on conclut que les proches parents ne sauraient être des juges impartiaux de la lèpre *morale* d'un membre de la famille (3) ; ainsi, enfin, d'une autre loi également relative à la lèpre, et défendant de pratiquer des ouvertures dans une chambre obscure afin d'examiner ce que l'on appelle la lèpre des maisons (4), on fait sortir le précepte moral de s'abstenir, à moins de raisons majeures, d'ébruiter les fautes de notre prochain lorsqu'elles se sont produites dans l'obscurité et dans le silence, loin du regard des hommes.

Les considérations auxquelles nous venons de nous livrer nous paraissent aboutir à cette conclusion, que le meilleur mode de la prédication, c'est une judicieuse alliance entre les deux genres, une prédication qui s'appuie sur la double base de la Halacha et de l'Agada se prêtant un mutuel concours :

Alterius hic.
Altera poscit opem res et conjurat amice.

C'est le moyen d'entretenir le feu sacré dans le cœur des

(1) Sabbath, 16; Mischna, 1.
(2) Talmud, Haguiga, 15.
(3) Négaïm, 2; Mischna, 5.
(4) *Ibid.*; Mischna, 3.

fidèles, en veillant à la conservation du lien réel, quoique invisible, qui unit le culte extérieur au culte intérieur.

Ce que nous tenons surtout à signaler, c'est l'existence d'une mine inépuisable, ce sont les gisements si riches, si loin d'être épuisés, de cette partie de l'Agada. L'abandon de cette *exploitation* spirituelle, si l'on nous permet ce mot, serait le symptôme d'une ignorance fâcheuse au sein du corps rabbinique, ou d'un dédain coupable. Non, il ne faut pas laisser tarir cette source bénie à laquelle se sont désaltérées tant de générations, et qui, comme la femme sage des Proverbes, crie sur les toits : « Venez boire mes eaux, venez étancher votre soif à l'onde pure de la tradition. » Ce serait l'indice d'un déplorable affaiblissement des études sacrées en même temps qu'une singulière méprise sur les effets de la parole religieuse que de vouloir substituer à l'homélitique imagée, vivace, pleine de séve et d'animation, excitant l'attention du public autant que les méditations du penseur solitaire, que de substituer à cette manière de nos maîtres..... quoi ? un exposé plus ou moins sec, plus ou moins froid, d'un point dogmatique ou moral ne jaillissant pas des sources de l'Écriture et de la tradition, et partant ne disant rien au cœur, ne laissant rien dans l'esprit, ne produisant aucune de ces saintes émotions que l'auditoire emporte comme une bénédiction, paroles vides et sonores :

> Grands mots que Pradon croit des termes de chimie !

XII. *Résumé général du cycle et des monuments de la tradition.*

Nous voudrions maintenant résumer en quelques mots la double influence exercée par la tradition et ses monuments sur les principes et l'histoire du judaïsme, en d'autres termes, sur son développement interne et externe. Qu'avons-nous trouvé sous le premier rapport ? Culte extérieur organisé sur les bases les plus solides ; cérémonies et pratiques multipliées à l'infini, dans le but de conserver le monothéisme comme dans une cita-

delle inexpugnable, et de le défendre contre toute invasion, contre celle de la force brutale comme des tentatives de la séduction ou du rationalisme; spiritualisation de ce culte par l'institution de la nouvelle exégèse, de la liberté d'interprétation; propagation de l'instruction publique et diffusion des lumières religieuses par l'enseignement populaire, et figuré, non moins que par le prestige et l'honneur attachés à l'étude de la Loi; satisfaction donnée à la raison ou plutôt à ses procédés par l'argumentation logique qui préside à la controverse rabbinique et devient la base de la Halacha; morale sociale et individuelle étudiée, analysée, fouillée dans ses moindres détails; vulgarisation des dogmes, qui exercent une puissante action sur la morale et la pratique de la vie, notamment de ceux de la Providence et de la vie future; persévérance de la foi au milieu et à cause même des épreuves; confiance inébranlable dans les promesses prophétiques et les destinées d'Israël; mission religieuse à remplir au sein de l'humanité, éclairant et guidant les consciences comme l'étoile polaire au sein de l'obscurité : voilà pour le développement interne. Voici maintenant les principales phases de l'histoire extérieure : L'époque d'Ezra et de Néhémie, ou les premiers essais d'une résurrection nationale et politique troublés par les haines et les intrigues des Samaritains; la colère d'Alexandre miraculeusement apaisée; la Palestine devenue le champ de bataille des Séleucides et des Ptolémées; les persécutions des Antiochus rendant immortel le nom des Macchabées; le règne des Hérodes, tyranneaux doublés de toute la cruauté et de toute l'avidité des proconsuls romains; la grande insurrection ensevelissant la nationalité sous les ruines du sanctuaire, les cruautés des Césars, la dispersion, les hostilités des peuples modernes sortis *spirituellement* des entrailles du judaïsme et déchirant sans pitié le sein qui les a portés; le fanatisme et l'intolérance arrivés à leur paroxysme au moment des croisades et menaçant Israël d'une extermination totale; les massacres, les expulsions, les proscriptions quatre fois séculaires dans la péninsule ibérique, sans compter les oppressions locales éclatant tantôt

sur un point, tantôt sur un autre : telles sont les épreuves que la tradition nous a aidés à traverser victorieusement, et avec laquelle nous pouvons prononcer journellement cette bénédiction : « Loué soit l'Éternel, notre Dieu, qui nous a fait vivre, qui nous a conservés, qui nous a fait atteindre ce jour de délivrance ! ».

Mais, ne voilà-t-il pas que cette tradition qui a été constamment notre guide, notre gouvernante, notre père et notre mère, notre consolation, notre ancre de salut au milieu de tous les éléments déchaînés contre nous, on prétend aujourd'hui la renverser avec les misérables projectiles de l'ironie, la condamner, la supprimer pour quelques exagérations de langage, pour certaines subtilités scolastiques ! Rien qu'à comparer les puissantes assises de la tradition avec la faiblesse des moyens d'attaque, on dirait des pygmées entreprenant de démolir le colosse de Rhodes !

Aussi croyons-nous pouvoir affirmer avec quelque certitude que tant qu'Israël conservera une religion, un culte, un enseignement public et privé, c'est dans la tradition qu'en plongeront les racines. La tradition conservera des droits éternels au respect comme à la reconnaissance de tout vrai israélite.

XIII. *Les Guéonim.*

Pour compléter ce précis du cycle de la tradition, il nous reste encore à parler de la période post-talmudique et, par suite, des Guéonim, qui tiennent en main le gouvernement spirituel pendant ce laps de temps qui s'écoule depuis la clôture du Talmud jusqu'à la chute des académies de Babylone.

Il ne paraît pas facile tout d'abord de caractériser le rôle des Guéonim, une fois la législation et le culte fixés par le Talmud babylonien, devenu obligatoire pour toute la dispersion d'Israël (1). Cependant il y avait encore de la marge pour l'activité

(1) Maïmonide, Yad ha-Hazaka, préface.

intellectuelle comme pour la direction religieuse. La science humaine, nous dirons même la science divine en tant qu'elle est confiée à la raison humaine, est bornée dans ses facultés sinon dans ses aspirations. Elle a beau afficher la prétention de tout embrasser dans ses procédés de généralisation, la réalité lui donne un démenti continuel. Il n'y a point de législation au monde qui puisse se vanter d'avoir tout prévu ; il n'y a point de recueil des lois, soit ancien soit nouveau, que la mobilité et la succession des faits nouveaux engendrés par des situations nouvelles et des besoins nouveaux n'aient rendu insuffisant en y apportant leur contingent d'appendices supplémentaires et complémentaires. Il serait d'ailleurs contraire à la loi même de l'esprit humain de vouloir rendre temporaire une tâche qui est éternelle de sa nature, nous voulons dire l'exercice perpétuel de la raison, dont chaque siècle prend la suite de celui qui le précède.

Il s'ensuit que l'on pouvait bien clore la tradition, mais non l'ère du raisonnement et des faits qui lui servent d'aliments. Il fallait tirer des principes posés par le Talmud toutes les conséquences qui en découlent, les appliquer aux faits nouveaux et aux cas non prévus. Voilà ce qui caractérise la période et l'œuvre des Guéonim. « C'est aux Guéonim, dit Maïmonide, que l'on s'adressait de partout pour leur demander des explications et des solutions sur les points difficiles du Talmud. Ceux-ci répondaient selon leurs moyens, et de ces demandes suivies des réponses on faisait des livres que l'on étudiait, et qui sont connus sous le nom de *Demandes et Réponses* (Chéeloth Utschouboth) (1). »

Ce sont donc ces consultations religieuses, faites sous la forme de demande et réponse, qui forment l'œuvre originale des Guéonim, en ouvrant de nouvelles issues à la spéculation et en maintenant l'enseignement à une grande hauteur théorique. Sans doute, la majeure partie de ces consultations est consacrée aux pratiques du culte et aux débats de la Halacha ;

(1) Maïmonide, Yad ha-Hazaka, préface ; cf. lettre de Rab Cherira Gaon.

mais il en est beaucoup qui se rapportent à des questions de morale et de dogme. On ne saurait se faire une idée, si on ne les a étudiées de près, de ce qu'on a enfoui dans ces nombreuses collections d'érudition, de science, de puissance logique, d'habileté de discussion. Ce sont des thèses où l'esprit prend ses aises, se livre aux considérations et aux digressions les plus étendues, ne connaissant d'autres limites que celles mêmes de ses facultés.

Au moyen de ces consultations, les Guéonim maintenaient, au sein même de la dispersion, dont le cercle allait toujours s'élargissant, l'unité spirituelle, qui depuis longtemps s'était substituée à l'unité temporelle et politique. Grâce à elles, l'autorité des Guéonim, rayonnant au dehors de la Babylonie, s'étendait simultanément avec les conquêtes de l'islamisme au nord de l'Afrique et dans le midi de l'Europe. Et le dernier des Guéonim, Rabenon Haya Gaon, qui en est aussi le plus illustre, exerçait le pouvoir spirituel dans ce vaste rayon, dont le foyer primitif allait s'éteindre avec lui, mais pour en allumer de nouveaux et en créer de très-brillants sur les différents points de la dispersion (1).

On peut dire qu'avec les Guéonim s'arrête tout mouvement progressif dans le sens de la tradition ; il quitte la profondeur pour se développer dans le sens de l'étendue. Désormais il s'agira de jeter partout, dans tous les sols et sous toutes les latitudes, la semence qui devait fructifier d'abord dans la double patrie d'Israël, patrie spirituelle, personnifiée dans Sion et Jérusalem, patrie matérielle et nationale, la Babylonie. Il s'agira de conduire par tous pays le sillon creusé par la tradition, de planter son drapeau dans les pays de l'Occident, dans cette Europe appelée à tenir dorénavant le sceptre de la civilisation et du progrès. L'Espagne, l'Italie, la France, l'Allemagne, les pays slaves, verront se former dans leur sein autant de foyers partiels du judaïsme, alimentés par l'Écriture et par la tradition, par le culte et par l'instruction. C'est donc le judaïsme

(1) Voir tous les chroniqueurs ; cf. les biographies de Rapoport.

occidental qui, à son tour, entrera en scène et qui, commençant par suivre fidèlement, aveuglément, l'ornière de la tradition, trouvera peut-être le moyen de se tracer sa propre voie, voie qui ne sera d'abord qu'un petit sentier, mais qui pourra finir par devenir une grande et royale chaussée, la chaussée annoncée par le prophète (1) ; car l'Occident doit rendre un jour à l'Orient ce qu'il en a reçu, et il doit arriver un temps « où le nom du Seigneur sera d'abord vénéré *au Couchant*, et où ensuite sa gloire sera célébrée au Levant (2). »

Quel est ce sentier, cette voie, cette chaussée, cette route sur laquelle doit marcher et se développer le judaïsme occidental ? C'est ce que nous allons rechercher dans la quatrième et dernière partie de cette étude sur le génie du Judaïsme.

(1) Isaïe, XI, 16. (2) *Ibid.*, LIX, 17.

QUATRIÈME PARTIE.

LE CYCLE THÉOLOGIQUE.

I. *Commencement du cycle théologique.*

Nous rappellerons tout d'abord l'observation déjà présentée à propos des débuts du cycle de la tradition (1), à savoir que les révolutions dans l'ordre religieux ou moral ne correspondent pas à des dates précises, ni ne se laissent asservir aux exigences de la chronologie. Aussi allons-nous voir poindre à l'horizon le nouveau cycle, que nous appelons le cycle théologique, en pleine période des Guéonim, sous le *gaonat* de l'illustre Rabbi Saadia Elfayoumi. Il est intéressant de remarquer que ce nouveau mouvement religieux surgit également en Babylonie, et que, comme celui de la tradition, il aura son expression dans une langue profane, mais sémitique, et ce sera l'arabe qui se substituera, comme langue vulgaire, à l'ancien chaldéen. C'est un nouvel argument, ce nous semble, en faveur de l'universalité de la doctrine du judaïsme, qui sait se servir indistinctement de l'une ou de l'autre des langues dominantes, et en faire comme les organes de la langue sacrée et de l'intelligence des livres saints. C'est là, du reste, une ancienne tradition qui ne s'applique pas seulement aux dialectes de l'idiome sémitique, mais s'étend aux langues japhétiques, qui, d'après la prédiction de Noé, doivent trouver asile dans la tente de la

(1) Voir IIe partie, I, *les Trois derniers Prophètes*.

race de Sem (1). Quant à l'arabe, il était alors l'idiome le plus propre à exprimer les idées nouvelles qui allaient passer de la philosophie musulmane dans la théologie israélite. C'est en effet la philosophie arabe qui donna le branle à l'enseignement rabbinique et le fit entrer dans une nouvelle voie.

C'est à bon droit que Saadia est généralement reconnu comme le fondateur du nouvel enseignement, au triple point de vue de l'exégète, du polémiste et du théologien proprement dit. Comme exégète, il renouvelle la science du Thargoum en substituant aux paraphrases chaldaïques, qui devenaient une langue morte depuis les conquêtes rapides de l'islamisme, sa traduction et ses commentaires arabes, restés célèbres dans tout le judaïsme oriental. Ses traductions trahissent partout ses préoccupations dogmatiques, et le soin jaloux d'interpréter les textes, parfois en y faisant violence, dans le sens des principes fondamentaux, notamment de l'incorporéité de Dieu, dogme déjà mis hors de page par Onkelos, de l'unité absolue de Dieu et de la spiritualité des expressions figurées si nombreuses dans les prophètes (2). Ses traductions n'étaient donc rien moins qu'une sorte de restauration de la science de l'Écriture et de l'instruction populaire. Ce serait déjà un titre suffisant pour ce maître à la reconnaissance de ses contemporains. Comme polémiste, il combattit la secte des karaïtes, qui, depuis les tentatives de séparatisme faites sous les auspices d'Anan, paraissait avoir fait quelques progrès et pouvait devenir une source de troubles, sinon de sérieuses menaces, pour l'unité de croyance. Saadia relève fièrement le gant jeté par Hiwi Hakalbi, qui était sans doute le chef et l'organe des dissidents. Mais son œuvre essentielle, celle qui consacre son nom, qui fait époque dans l'histoire du judaïsme comme point de départ d'une évolution religieuse, c'est son livre intitulé : *Des Croyances et des Opinions* (Haémounoth Wehadéoth), le premier ouvrage didactique sur la théologie, le premier traité

(1) Genèse, IX, 27; Talmud, Megullla, fol. 9.

(2) Voir la notice sur Saadia de S. Munk.

écrit *ex professo* sur les dogmes et les principes fondamentaux du judaïsme. Dans cet ouvrage même, on retrouve sous le théologien l'exégète et le polémiste; mais c'est le théologien qui domine; c'est par cette œuvre que Saadia est créateur, chef d'école, de la grande école qui produira les Ba'hya, les Khozari, les Maïmonide, les Albou, les Erama, etc., etc.

II. *Des éléments constitutifs de l'école théologique.*

Séparation théorique du dogme d'avec le culte.

On ne saurait parler de la constitution de l'école théologique sans chercher à en déterminer les caractères qui la différencient des écoles précédentes et lui impriment son cachet d'originalité.

Qu'est-ce donc que cette théologie nouvelle, et pourquoi se distingue-t-elle de celle de la Bible et de la tradition? La théologie, c'est la science des dogmes et des principes fondamentaux, c'est-à-dire la théodicée dans ses différentes parties, étudiée à part, dégagée du culte, de la législation pratique, et même de la morale, mais néanmoins fondée sur la Bible et sur la tradition, bases primordiales en dehors desquelles il n'y a point de stabilité dans l'ordre religieux.

Nous avons vu comment, dans la Bible d'abord et dans la tradition ensuite, tous les genres sont pour ainsi dire confondus; nous avons vu, jetés dans le même creuset, comme les métaux en fusion, dogme, morale, culte, histoire et législation; nous avons reconnu que tel est le caractère général des œuvres soit de la révélation directe, soit de l'inspiration divine, caractère que l'on retrouve à l'origine de toutes les initiations religieuses. Mais il devait venir pour le judaïsme, comme elle est venue ailleurs, une époque où l'analyse remplacerait cette synthèse primitive, où l'ordre et la méthode seraient appliqués à la classification de ces importantes matières, et cette époque devait coïncider avec le progrès de l'influence philosophique,

car la méthode est une conquête de la philosophie ; elle est l'un de ses meilleurs titres, tant dans l'antiquité que dans les temps modernes. Aussi, dès que la philosophie arabe se mit en contact avec le judaïsme et gagna sur lui quelque influence, celui-ci, dont nous avons signalé à diverses reprises la puissance d'assimilation, celui-ci s'empressa de s'approprier cet instrument de la méthode, sépara la théologie des corps avec lesquels elle se trouvait amalgamée, et commença par poser les fondations d'un monument spécial. Saadia comprit que pour étudier la théologie avec fruit il faut l'étudier seule ; il pensait qu'une importance au moins égale à celle du culte lui était due, que c'était le vrai moyen et de la relever aux yeux de tout le monde, et de fixer sur elle l'attention et les méditations des savants. Et ce n'était pas là une tâche facile, car, malgré les principes de la Bible sur les dogmes, développés et commentés par la tradition, l'enseignement de la théologie proprement dite n'existait pas, du moins comme une science exotérique et tombant dans le domaine public. La vogue, comme on dit vulgairement, était pour le culte et les controverses que soulevaient ses applications. Il fallait certes une initiative vigoureuse pour remonter contre le courant et faire passer la théologie, du rang secondaire qu'elle occupait, nous ne voulons pas dire à la suprématie, l'ambition de nos premiers théologiens ne visait pas si haut, mais à une sorte d'égalité avec la Halacha. C'est ce qu'a tenté Saadia dans son livre *Des Croyances et des Opinions*, exclusivement consacré aux plus hautes spéculations sur les dogmes, tels que la création *ex nihilo*, le monothéisme, l'immatérialité de Dieu, la révélation, le mérite et le démérite ou la responsabilité humaine, la Providence, le libre arbitre, la spiritualité de l'âme, la venue du Messie, la rémunération future et la résurrection.

III. *Place faite à la raison dans l'étude de la théologie.*

Ce qui nous paraît plus remarquable encore que la fondation même de la théologie, c'est la place faite à la raison parmi les

éléments constitutifs du nouvel enseignement. Il est vrai, et nous l'avons constaté (1), que dans la *Halacha* la raison n'est pas absente, puisqu'elle repose en grande partie sur la discussion, et qu'il n'y a point de discussion sans raisonnement; mais le raisonnement n'est que l'instrument de la raison, et non pas la raison elle-même. Ce qui domine dans la Halacha, ce sont les opérations de la dialectique, les procédés de l'induction et de la déduction, les arguments de la logique. Il fallait faire un pas en avant et en appeler au concours de la maîtresse de ses puissantes facultés, à la raison dans toute sa noblesse et sa grandeur. C'est encore Saadia qui est le premier à reconnaître ses droits et à l'inviter à s'asseoir à côté des deux autorités infaillibles, l'Écriture et la tradition. Nous verrons bientôt, quand nous l'étudierons de plus près, qu'il a toujours ce triple point d'appui : — l'Écriture, la tradition et la raison. — Pour peu qu'on y réfléchisse, on reconnaît la nécessité de cet élément pour compléter la base de la religion. La Bible est l'organe de l'inspiration, d'une révélation d'en haut; elle est, elle sera toujours, pour ce motif, l'expression la plus élevée de la certitude. Une religion qui n'est pas avant tout animée et vivifiée de ce souffle divin perd son caractère essentiel et peut être considérée comme mort-née. On peut remplacer tout le reste, mais rien ne saurait suppléer à l'Esprit saint. Moïse et les prophètes seront donc éternellement les interprètes de la parole divine descendant du ciel sur la terre, le *critérium* de la vérité. La tradition, de son côté, représente l'autorité, l'autorité qui réside dans un corps savant voué au culte de la science sacrée, s'y préparant par l'étude comme par la pureté des mœurs et l'austérité de la vie, corps qui se recrute dans tous les rangs au lieu de s'immobiliser dans une caste quelconque, et plongeant par ses racines dans la source primitive de l'inspiration, dont elle a recueilli et entretenu le précieux héritage. Aussi formule-t-elle sa doctrine en préceptes, en sentences, en axiomes, qui joignent à leur valeur intrinsèque celle

(1) Voir IIIe partie, III, *la Halacha*.

de la source même où elle puise. Mais l'inspiration et l'autorité, qui exercent une influence si puissante sur la foi des premiers âges et des peuples jeunes, ne pourraient pas compter sur un règne durable si elles ne s'adjoignaient la raison, participant elle-même et de la première, puisqu'elle est aussi un souffle divin émanant directement de l'intelligence suprême, et de la seconde, en ce qu'elle est un contrôle que chacun de nous porte en lui, une sorte de pierre de touche avec laquelle nous éprouvons nos pensées, nos sentiments et nos actes. Tôt ou tard il faut donc donner satisfaction au besoin d'activité de la raison, sous peine de compromettre les résultats de l'inspiration et de l'autorité.

Nous croyons avoir établi, au début même de cette étude (1), que telle était la pensée de Moïse lui-même, et que ce n'est pas sans motif qu'il se sert si souvent des termes : « Observer, savoir, comprendre et méditer, » lorsque, d'un autre côté, il s'abstient systématiquement d'imposer la croyance et la foi. Ainsi, la théologie, en donnant l'hospitalité à la raison, à l'intelligence, aux facultés de l'entendement, peut s'appuyer solidement sur le fondateur même de la religion, et pratiquer, sous une innovation apparente, une doctrine aussi ancienne que la religion elle-même.

Et ce n'est pas tout : n'est-il pas de l'honneur de la vraie religion d'ouvrir ses portes à deux battants aux investigations de la raison, de se faire voir sous toutes ses faces, de montrer qu'elle n'a rien à cacher, que plus on pénétrera dans son domaine, plus on admirera la perfection de ses détails et l'ordonnance majestueuse de son ensemble? Pourquoi la religion craindrait-elle la raison, un de ses meilleurs organes, un de ses plus habiles interprètes, un des plus propres à propager et à généraliser ses enseignements, indépendamment des conditions de temps et de lieu? Pourquoi repousserait-elle un auxiliaire si utile, et avec lui tous ces individus, toutes ces générations qui ont accepté son règne et ne répondent qu'à son

(1) Voir les *Considérations générales*, IV.

appel ? Serait-ce pour faire respecter ses mystères, ses arcanes? Mais elle n'en a pas ; c'est-à-dire qu'elle n'en a d'autres que ces notions qui touchent à l'infini, qui sont au-dessus de la portée de l'intelligence, laquelle a ses bornes, ses limites parfaitement tracées par la vaste circonférence du fini, et, chaque fois qu'elle est tentée de les franchir, elle reçoit un de ces avertissements célestes qui semblent lui dire, comme Dieu à la mer : « Tu iras jusque-là, mais pas plus loin. » Tout ce qui est dans le cercle du fini, Dieu l'a livré à la raison ; il lui permet, il lui prescrit même de s'en occuper, de le contempler, de l'étudier, de le méditer, afin de mieux comprendre toutes les merveilles de la création, les spirituelles comme les matérielles. Il est donc bien démontré que la théologie a le droit et le devoir de s'appuyer sur la raison.

IV. *Subordination de la raison, en matière de dogmes, à l'Écriture et à la tradition.*

Ici surgit une difficulté d'une certaine gravité que l'on ne peut tourner, qu'il faut, au contraire, aborder de front, si l'on tient à fixer sérieusement le domaine de ta théologie. Personne n'ignore que l'alliance, ou plutôt la conciliation entre la raison et la foi est une question aussi ancienne que le monde. On sait aussi que pour éviter les conséquences d'un antagonisme auquel on ne connaît guère jusqu'à présent de solution possible, on a cru, dans les temps anciens et modernes, devoir séparer radicalement leurs domaines respectifs, bannir la raison de celui de la foi, ou faire de la première l'esclave de la seconde. Et comment, en effet, mettre d'accord deux principes qui veulent chacun régner en souverain, chacun se poser la couronne sur la tête, qui ne veulent pas de l'égalité, qui semblent l'un et l'autre prononcer les paroles que la légende attribue à la lune, quand Dieu, à l'origine du monde, lui propose l'égalité avec le soleil : « Deux rois ne peu-

vent porter une seule et même couronne (1) » ? Comment faire quand la raison proteste contre les conclusions de la théologie, quand les deux principes se mettent en contradiction, quand ils aboutissent à des conséquences qui semblent s'exclure ? Voici notre réponse à cette objection, dont la force est incontestable, réponse qui n'aurait qu'une mince autorité dans notre bouche si elle n'était puisée dans l'étude consciencieuse de l'histoire et dans la nature même de la raison humaine.

Le vaste horizon qui s'est déroulé devant nous, le grand tableau historique qui s'est développé successivement à nos yeux nous a laissé voir trois époques, trois zones distinctes : le cycle biblique, le cycle de la tradition, et enfin le cycle théologique. Cette succession est déjà une indication sûre pour la théologie. De même que la tradition est venue compléter l'Écriture, elle vient à son tour les compléter toutes deux ; de même aussi que la tradition suit pas à pas les traces de la Bible, reconnaissant toujours son autorité, sa supériorité, son origine céleste, étudiant, méditant les textes avec autant de vénération que d'amour, de même la théologie marchera dans la voie tracée par la Bible et par la tradition, n'oubliant jamais les égards et les respects dus à l'un et à l'autre, remplissant envers elles les devoirs de la piété filiale, ne s'écartant pas et ne déviant jamais sensiblement de leur chemin, les suivant, au contraire, comme des guides sûrs, dans ces vastes et profondes questions où la raison, réduite à ses propres forces, est si exposée à s'égarer. La théologie ne doit donc jamais quitter ces grandes lignes bien éclairées, à droite par la Bible, à gauche par la tradition, pour aller se perdre dans les sentiers obscurs, enveloppés de ténèbres, bordés de précipices, où la raison inexpérimentée voudrait l'entraîner. Ne pas abandonner le terrain solide pour se hasarder au milieu des sables mouvants, voilà une règle invariable pour la théologie. Il est évident que, de cette façon, la raison se contentant de la place qu'elle doit occuper, s'inclinant devant la légitime suprématie de l'Écri-

(1) Talmud, Hullin, fol. 60 ; Beréschith Rabba, sect. 6.

ture, expression de l'inspiration divine, et de la tradition, qui en a reçu et fidèlement conservé le dépôt, les conflits entre elle et la théologie deviendraient fort rares. Il est encore à considérer que la bonne entente entre la théologie et la raison repose aussi sur la facilité de leurs rapports au sein du judaïsme. Nous croyons, en effet, avoir suffisamment démontré que dans le judaïsme la théologie ne repose pas sur la foi, mais sur la parole de Dieu interprétée, expliquée, commentée, ce qui implique plus ou moins le concours de la raison. Il y eut donc toujours, depuis Moïse jusqu'à nos jours, depuis le moment où le législateur dit à Israël, au nom de Dieu : « Vous me serez un royaume de pontifes (1), » c'est-à-dire qu'il n'y aura pas parmi vous une caste pontificale, sacerdotale, imposant au peuple ce qu'il doit croire et penser, il y eut sans cesse depuis lors, disons-nous, relation de voisinage, nous allions dire de parenté, entre la parole de Dieu et la raison de l'homme. C'était un trait de génie de la part du fondateur de la religion, ou plutôt l'effet d'une intervention directe de la part de Dieu, que d'avoir su établir dès le principe, entre la raison et la foi, cette communauté remplacée ailleurs par une attitude beaucoup moins sympathique, pour ne pas dire hostile. Remarquons ensuite que, par elle-même et tant qu'elle n'est pas dénaturée par l'esprit de perversité ou de parti, la théologie n'a rien qui répugne à la raison universelle. Il y a souvent mésintelligence entre la première et la raison individuelle, changeante et mobile comme le temps, le lieu, les intérêts, les passions, les différents points de vue sous lesquels elle se trouve placée vis-à-vis la religion. Mais il n'y a point entre elles d'obstacle insurmontable, de divergence propre à éclater en grand conflit. La théologie du judaïsme ne contient aucun de ces mystères devant lesquels la raison s'arrête, stupéfaite, incrédule, hostile, tels que la trinité, l'incarnation, la transsubstantiation. Elle étale devant la raison humaine tous ses trésors, ses théories, ses principes sur Dieu, sur ses attributs,

(1) Exode, XIX, 6.

sur ses rapports avec le monde et avec l'homme, lui indiquant les limites qu'elle fera bien, dans son propre intérêt, de ne pas franchir, car elle ne trouvera plus au delà qu'un océan sans bornes et sans rivage (1). Grâce à ces deux faits, dont la réalité théorique et historique est également incontestable, l'antagonisme entre la raison et la foi, le grand écueil de la théologie, perd beaucoup de sa force et de ses aspérités ; il se réduit à des proportions qui écartent tout danger, qui ne sont pas même sans utilité, en ce sens qu'elles maintiennent un certain équilibre entre deux forces indispensables l'une et l'autre, et empêchent l'absorption de l'une par l'autre.

Mais, nous le répétons, cet équilibre et cet accord entre la théologie et la raison sont impossibles en dehors du lien qui rattache la première à l'Écriture et à la tradition. Hors de là, la théologie perd son ange gardien, les deux grands luminaires à la lueur desquels sa démarche est toujours assurée ; elle n'est plus alors que le produit d'élucubrations rationnelles ; elle troque une sanction infaillible contre la fausse certitude de la raison individuelle. Elle peut encore être une philosophie, mais elle cesse d'être la théologie ; elle quitte l'échelle de Jacob sur laquelle montent et descendent les anges, déserte le sol sacré pour la terre profane.

C'est là ce qui caractérise l'école théologique dont nous nous occupons, et dont les représentants les plus autorisés s'appuient généralement sur la triple base de l'Écriture, de la tradition et de la raison.

Au surplus, pour former les convictions sur l'importance du cycle théologique et les conditions essentielles qui président à son développement, nous ne saurions mieux faire que de les laisser exposer par nos principaux théologiens. C'est ce que nous allons faire en reproduisant leurs propres paroles.

(1) Talmud, Haguiga, fol. 14.

V. *Saadia. Les croyances et les opinions.*

La théorie de Saadia est exposée tout au long dans sa préface au livre des croyances et des opinions. Nous allons en donner quelques extraits qui suffiront à nous faire connaître ses idées sur l'enseignement dogmatique.

Il commence par énumérer les causes des doutes et des erreurs qui tourmentent l'homme, traversent sa vie et ses efforts. Ces causes sont au nombre de cinq : « 1° Relation « étroite entre les faits sensibles et les faits intellectuels : « ceux-ci, s'appuyant sur ceux-là qui leur servent de base, sont « nécessairement affectés des mobiles d'incertitude qui atteignent nos sens; 2° ignorance; 3° légèreté; 4° incapacité « logique; 5° précipitation de conclure avant de bien com- « prendre (1). »

Il fait connaître ensuite les motifs qui l'ont décidé à écrire son livre : « Le spectacle de ces doutes, dit-il, de ces infir- « mités de notre raison, de ces croyances sans fixité, et des « opinions troublées des renégats qui se targuent de leurs « théories subversives et jettent leurs dédains aux adeptes de « la vérité, enfin la vue de tant de mes frères près de se noyer « dans l'océan du doute faute d'un plongeur habile à les tirer « de l'abîme et à les ramener à terre, tout cela m'a engagé à « leur présenter ce livre comme une planche de salut. »

Il pose ensuite cette question hardie : « Pourquoi Dieu « laisse-t-il le doute et l'erreur se propager parmi les hommes? « C'est notre nature même, répond-il, notre nature de chose « créée, qui implique le doute et l'erreur. Toute œuvre hu- « maine a besoin du temps, cet auxiliaire indispensable, pour « arriver à son terme. Il en est ainsi de l'agriculture, de l'ar- « chitecture, du tissage et de tous les travaux manuels en gé- « néral. Il ne saurait en être autrement des œuvres de l'intel- « ligence. Il lui faut du temps, à cette noble faculté de

(1) Cf. Maïmonide, *Guide des Égarés*, Ire partie, chap. 34.

« l'homme, pour dégager la vérité des doutes et des obscuri-
« tés qui forment autour d'elle comme une grossière enve-
« loppe ; et dans ce travail de simplification et d'abstraction,
« il faut savoir aller jusqu'au bout. Que si, dans cette grave
« opération, l'esprit s'arrête à moitié chemin, si, par exemple,
« au lieu de monter jusqu'au sommet, il s'arrête à la qua-
« trième ou à la cinquième marche de l'échelle du raisonne-
« ment, il s'expose à perdre tout le fruit du travail accompli et
« à recommencer la besogne. Vouloir posséder la science
« rapide, instantanée, infuse, c'est vouloir sortir de notre
« humaine et infirme nature, c'est afficher la prétention de
« ressembler à Dieu, qui seul perçoit, sait et connaît sans
« peine et sans effort »

Passant à l'étude de la foi, l'auteur la définit ainsi : « La
« foi est de deux sortes : il y a la foi véridique et la foi men-
« songère. On possède la première quand on se représente les
« choses telles qu'elles sont ; mais on n'a que la seconde lors-
« qu'on se représente les choses au rebours de la réalité. Le
« sage, c'est l'homme qui prend la vérité pour base et tâche
« d'y conformer sa conduite ; le sot, au contraire, prend pour
« règle ses propres suggestions et voudrait forcer la réalité de
« s'y adapter. »

Il énumère ensuite les moyens de la certitude : « Ces moyens
« sont pour lui au nombre de trois : les faits sensibles, les
« faits intellectuels, et ce qu'il nomme les faits nécessaires. Les
« faits sensibles sont ceux que nous percevons à l'aide ou avec
« le concours de plusieurs de nos cinq sens : vue, ouïe,
« odorat, goût et toucher. Les faits intellectuels, ce sont
« les axiomes de la raison ; exemple : la justice est bonne, le
« mensonge est mauvais. Enfin les faits nécessaires sont ceux,
« sensibles ou intellectuels, que l'homme ne saurait se refuser
« d'admettre, à moins de nier l'intelligence ou la sensibilité.
« C'est ainsi que nous admettons forcément l'existence de
« l'âme, tout en ne la voyant jamais, parce que nous ne pou-
« vons nier, à moins de nier l'évidence, son action incontes-
« table. C'est ainsi encore que nous reconnaissons à cette âme

« la faculté de l'intelligence eu égard à l'impossibilité de nier « la réalité de ses opérations. »

Il termine ces considérations générales sur les éléments de la certitude en y ajoutant un nouveau *critérium* : « Ce nou- « veau critérium de la vérité, c'est la révélation ou la tradi- « tion prophétique, s'appuyant elle-même sur les trois susdits « moyens de la certitude, savoir : sur les faits sensibles, intel- « lectuels et nécessaires. En effet, la révélation rend hommage « aux faits sensibles en faisant consister le néant des idoles « dans la privation des organes, des yeux, des oreilles, des « mains, etc. ; elle ne reconnaît pas moins l'infaillibilité des « axiomes de la raison, puisqu'elle en fait la base de ses lois « positives, recommandant la justice, condamnant le men- « songe, etc. Enfin elle admet la vérité des faits nécessaires, « en déclarant mensonger, radicalement nul, tout ce qui aurait « pour effet soit de nier, soit de révoquer en doute un fait « sensible ou intellectuel. » (L'auteur fournit à l'appui de cette assertion plusieurs citations tirées du livre de Job.)

Il fait cependant ses réserves au sujet des trois éléments de la certitude, disant qu'on ne saurait leur accorder une confiance absolue ; ils peuvent nous induire en erreur, être troublés dans leur action par une foule d'obstacles qu'il énumère.

Mais jusqu'ici, à l'exception de la certitude appliquée aux vérités de la révélation, les considérations développées par Saadia sont bien plus philosophiques que religieuses. Nous les avons citées, moins comme appartenant à notre sujet que dans le but de faire connaître la manière de l'auteur. La partie la plus importante de cette préface, c'est la discussion finale à laquelle se livre l'auteur, afin de bien établir l'obligation pour tout israélite de méditer la Loi et de chercher à *concilier les exigences de la raison avec celles de la religion*. Voici comment il s'exprime à ce sujet : « Si quelqu'un nous faisait l'objection « suivante : Comment osez-vous passer les matières de la foi « au crible de la méditation et de la réflexion, prétendre sou- « mettre les croyances aux procédés de la raison, lorsque le « commun des hommes repousse ce genre de spéculation, et

« va même jusqu'à soutenir que l'emploi de ces moyens d'in-
« vestigation aboutit à l'apostasie, à l'athéisme? Nous répon-
« drions que cette opinion n'a cours que chez les ignorants qui
« n'admettent que des sottises, qui s'attachent à une foule de
« superstitions stupides.

« Quant à ceux qui avancent que nos sages mêmes désap-
« prouvaient les recherches de cette nature, puisqu'ils inter-
« disaient formellement toute recherche relativement à ce qui
« est antérieur, postérieur, au-dessus et au-dessous de la créa-
« tion (1), nous leur répliquons que la vraie, la conscien-
« cieuse étude de ces matières ne peut pas ne pas être per-
« mise; que la tradition prophétique nous le prescrit, tout au
« contraire, en nous disant : Sachez et comprenez les bases
« du monde (2), puis en nous faisant largement connaître à
« ce sujet les opinions de Job et de ses amis, notamment ces
« paroles d'Élihu : « C'est à nous de former notre jugement
« et de discerner la nature du bien (3). » *Ce que les sages dé-*
« *fendaient avec raison, c'est d'abandonner la révélation pour*
« *n'ajouter foi qu'à ses propres conceptions, produits de la*
« *faible raison,* » la recherche spéculative n'étant rien moins
« que sûre d'aboutir à la vérité. Il est possible qu'elle y attei-
« gne, comme il se peut aussi qu'elle manque totalement le
« but. De cette faiblesse et de cette incertitude de la raison il
« résulterait cette grave conséquence, qu'avant de découvrir
« la vérité, travail long et ardu, on resterait sans foi ni loi,
« et, même après l'avoir trouvée, on ne serait pas sûr du tout
« de la garder intacte. On pourra y remarquer des imperfec-
« tions et des taches qui la feront rejeter. *Voilà ce que les*
« *sages condamnent et que nous condamnons avec eux.* Mais
« le travail d'investigation et de recherche que nous recom-
« mandons est d'un genre tout différent.

« Pour nous, et d'après les principes que nous posons dans
« ce livre, la méditation et la spéculation en matière de reli-

(1) Haguiga, 2; Mischna, 1.
(2) Isaïe, XL, 21.
(3) Job, XXXIV, 4.

« gion doivent avoir le double but que voici : d'abord, *possé-*
« *der la révélation au moyen de la certitude rationnelle*, comme
« nous la possédons déjà par la voie traditionnelle ; puis, *avoir*
« *toujours une réponse prête à l'adresse de nos adversaires et*
« *contradicteurs qui attaquent notre sainte religion*. Et ce dou-
« ble but que nous mettons en avant, c'est Dieu lui-même qui
« nous le propose. Il nous a d'abord imposé comme un devoir
« la foi à la révélation en l'appuyant sur des faits sensibles,
« sur des miracles et des prodiges si éclatants que le doute
« devient impossible. Mais, d'un autre côté, il nous a fait sa-
« voir que la spéculation et l'investigation rationnelle servi-
« ront toujours de confirmation à la révélation prophétique,
« et de plus il a daigné nous donner l'assurance que la tactique
« des mécréants et des renégats ne prévaudra pas, et qu'ils
« n'auront jamais la satisfaction de trouver des objections sé-
« rieuses contre notre religion et notre Loi. »

Cette dernière assertion, l'auteur la fonde sur un texte d'Isaïe (1), auquel il applique sa méthode exégétique, et qu'il commente de la manière la plus large. Il termine sa thèse sur la nécessité de raisonner sa foi par les considérations suivantes :
« Mais s'il est vrai que la vérité religieuse puisse s'acquérir
« par la démonstration logique, comme Dieu semble l'affirmer
« lui-même dans le passage prophétique que nous venons de
« citer, à quoi bon alors avoir consolidé la révélation par des
« signes et des prodiges visibles au lieu de la faire reposer sur
« des preuves métaphysiques ? C'est que, répond-il, la sagesse
« infinie n'ignore pas que le but auquel doit arriver ce travail
« de la pensée ne saurait être atteint qu'après un laps de temps
« plus ou moins considérable. En faisant asseoir la religion
« rien que sur des bases rationnelles, c'eût été forcément nous
« laisser sans religion tout le temps que prendrait pour chacun
« de nous la mise en œuvre des opérations plus ou moins
« lentes de la raison individuelle ; et puis, ce qui est bien
« plus grave, c'eût été livrer en proie à l'irréligion tous ceux

(1) Isaïe, XLIV, 6-8.

« qui n'arriveront jamais au terme de cette tâche laborieuse, « soit par impuissance spéculative, soit par défaut de persévé- « rance, ou enfin par suite des doutes qui viennent les assaillir « et leur bouleverser l'esprit. C'est pourquoi la bonté divine, « afin d'obvier à ces dangers, nous a député ses messagers, « révélé sa volonté en y ajoutant la sanction visible et palpable « des miracles, écartant ainsi de notre chemin le doute et l'ob- « jection, parlant à son prophète en présence de tout Israël, « et, grâce à cette manifestation surnaturelle, nous inspirant « une foi éternelle dans cette vérité révélée. Mais elle n'en « subsiste pas moins, *l'obligation de nous livrer avec toutes les « forces de notre intelligence et de notre pensée à la recherche « de la vérité*. En attendant, et jusqu'à ce que cette étude « rationnelle soit menée à bonne fin, nous avons une Loi, une « religion qui nous oblige tous, nous est applicable à tous, « — hommes, femmes, intelligences vulgaires, esprits d'élite « — (fait qui ressort avec évidence de toutes ces réunions reli- « gieuses auxquelles Moïse convoquait les femmes et les en- « fants). La religion, en effet, est une, égale pour tous, quand « elle repose sur des faits matériels et sensibles (1). »

Personne ne contestera à cette remarquable préface, d'après les extraits que nous venons d'en donner, le titre d'œuvre originale. Il y a là comme un horizon nouveau qui s'ouvre sur le monde religieux. Ne voilà-t-il pas un langage inusité, sans précédent ? N'est-ce pas pour la première fois qu'au sein du judaïsme on pose des questions comme celle-ci : caractères de la certitude, critérium de la vérité, alliance de la raison avec la foi, obligation de raisonner sa religion et de ne pas se contenter de la foi traditionnelle ?

Nous y retrouvons, tracées avec cette précision concise qui forme l'un des traits caractéristiques de la manière de Saadia, les trois conditions essentielles de l'enseignement théologique : séparation de la théologie d'avec le culte proprement dit, droit et devoir de la raison d'intervenir dans l'étude de la théologie,

(1) *Les Croyances et les Opinions*, préface.

nécessité de renfermer la raison dans les limites fixées par l'Écriture et la tradition, conditions parfaitement déterminées dans les passages que nous avons soulignés.

C'est à ce point de vue que Saadia mérite le titre de fondateur de l'école théologique : il en ouvre le cycle, il déblaye le terrain, il est le premier à défricher cette terre vierge, il jette les bases fondamentales du monument que les efforts de plusieurs générations et d'illustres individualités continueront à élever, et qui est bien loin d'être achevé.

Il s'agit maintenant de prouver que ce n'est pas là une œuvre isolée, un mouvement sans précédents, mais aussi sans conséquents ; il s'agit de faire voir que Saadia a formé des disciples qui le continuent, et de présenter l'enseignement théologique revêtu de la consécration de la durée.

VI. *Ba'hya. Les Devoirs du cœur.*

Ba'hya, qui se considère lui-même comme le disciple de Saadia, dont il invoque souvent l'autorité, ne traite pas la théologie au même point de vue que le maître. Tandis que celui-ci s'attache surtout à la démonstration théorique des dogmes et à la réfutation des systèmes hétérodoxes, et que, pour ce motif, il met au service de sa thèse toutes les ressources de la philosophie qui prédominait de son temps, de celle des *Motekallamim* ou des *Calam* (1), Ba'hya se propose un but à la fois plus élevé et plus pratique. Ce qui le préoccupe le plus, c'est l'étude des devoirs du cœur ou internes, c'est le soin de former ce que l'on pourrait appeler le parfait israélite, celui qui saura offrir à Dieu l'adoration la plus pure, celle du cœur, de la conscience, du for intérieur, les hommages de la meilleure partie de nous-

(1) *Guide des Égarés*, Ire partie, chap. 71, traduction et notes de S. Munk.

mêmes. Nous espérons démontrer, en laissant la parole à l'auteur des *Devoirs du cœur*, que, malgré cette sorte de bifurcation, Ba'hya et Saadia usent des mêmes procédés, surtout à l'égard des dogmes de la création, de l'unité et de l'immatérialité de Dieu, et arrivent à des résultats identiques. C'est encore dans sa préface que nous allons étudier et saisir la pensée de Ba'hya.

Après avoir exposé ses vues sur la classification des sciences en général et de la science théologique en particulier, qu'il divise en deux parties principales : — 1° les devoirs corporels, constituant la science visible, exotérique; 2° les devoirs du cœur, formant la science invisible, ésotérique, — il fait des principales obligations internes l'énumération suivante : « Re-« connaître que c'est Dieu qui a créé le monde *ex nihilo*, qu'il « est au-dessus de toute comparaison, qu'il est l'unité absolue, « que nous lui devons l'adoration du cœur ; étudier les merveilles « de la création comme autant de preuves de son existence ; « avoir en lui une confiance pleine et entière, une soumission « sans bornes; éprouver un sentiment de confusion et de saint « effroi en reconnaissant que rien, ni patent ni latent, ne sau-« rait échapper à sa sagesse infinie ; diriger toutes nos aspira-« tions vers l'accomplissement de sa volonté ; dédier tous les « actes à son saint nom ; l'aimer, lui et ceux qu'il aime ; haïr « ceux qui le haïssent. »

..... Il déplore ensuite de ne trouver chez ses devanciers aucun livre qui traite de ces devoirs internes. « Je fus tellement « surpris de cette lacune, dit-il, que je me suis demandé si « ces obligations du cœur sont des devoirs réels, si ce ne « seraient plutôt de simples convenances morales, ayant pour « objet de nous indiquer le bon et droit chemin, se présentant « comme des dispositions additionnelles à la Loi, mais sans « aucun caractère obligatoire, et, par suite, n'entraînant au-« cune peine si elles restent inobservées, ce qui justifierait « l'indifférence de nos sages pour cette branche de la religion. « Mais en méditant sur ces devoirs internes, *je les ai trouvés* « *fondés sur la raison, sur l'Écriture et sur la tradition;*

« *j'ai trouvé de plus qu'ils sont la base de tous nos devoirs, au*
« *point que leur infirmation entraînerait dans sa chute jus-*
« *qu'aux devoirs corporels.*

« 1° Les devoirs du cœur sont fondés sur la raison : en effet, « l'homme est composé d'un corps et d'une âme, double don « octroyé par la bonté infinie, l'un visible, l'autre invisible. A « cette organisation double correspond une adoration égale- « ment double, visible et invisible. Le culte visible a son « expression dans les devoirs corporels, tels que la prière, le « jeûne, l'aumône, l'étude de la Loi de Dieu, les prescriptions « pratiques de la Succa, du Loulab, des Tzitzith, de la Me- « zouza, etc., actes qui s'accomplissent sans exception avec le « concours de nos organes physiques. L'adoration invisible, « c'est celle du cœur, et qui consiste dans la réalisation de ces « devoirs intimes que nous avons énumérés plus haut, lesquels « s'accomplissent dans le silence et le mystère du for intérieur, « sans trahir leur action par des manifestations au dehors. « Nous savons, en outre, que les devoirs corporels ne sont « parfaitement exécutés qu'à la condition d'être en harmonie « avec le désir du cœur et la volonté de l'âme. Qu'on se figure « un seul instant le cœur sans participation aucune au culte « divin par la spontanéité et la volonté, et c'en est fait des « devoirs corporels, les actes extérieurs, machinalement et « aveuglément accomplis, étant nuls et sans valeur. Or, Dieu « nous ayant imposé des devoirs corporels n'a pas pu affran- « chir de toute obligation le cœur et l'âme, les meilleures par- « ties de nous-mêmes, les seules, par conséquent, qui soient « de nature à donner au culte sa sanction. Donc, pour consti- « tuer une adoration complète et parfaite, nous avons néces- « sairement des devoirs visibles et invisibles, nous rattachant « à Dieu par le double fil de notre existence externe et interne.

« 2° Après avoir trouvé aux devoirs du cœur une base « rationnelle, je me suis demandé s'ils s'appuient aussi sur « l'Écriture, si la Bible les passe sous silence, lequel silence « aurait provoqué celui de nos théologiens. Eh bien, je les ai « trouvés mainte et mainte fois indiqués, exprimés, formulés

« dans le livre de la Loi, indépendamment de la mention dont « ils sont l'objet dans les livres prophétiques (1).

« 3° Enfin, j'ai voulu me convaincre de la réalité des devoirs « du cœur par le témoignage de la tradition, et je les ai trouvés « clairement énoncés, soit d'une manière générale et senten- « cieuse, par exemple dans les propositions suivantes : — C'est « le cœur que Dieu réclame (2) ; — Le cœur et l'œil sont les « deux courtiers du vice (3) ; — soit dans un traité spécial, « comme celui d'Aboth. Je les ai trouvés, en outre, prescrits « par nos sages comme règles de conduite quand on les inter- « rogeait sur les causes de leur longévité. »

« Ce qui corrobore encore la réalité des devoirs du cœur, « c'est la distinction établie par la Loi entre le meurtre volon- « taire et l'homicide involontaire, le premier puni de mort, le « second du simple exil ; puis entre les crimes prémédités, en- « traînant la mort céleste ou humaine, et les fautes commises « par erreur, qui sont effacées par un sacrifice expiatoire. « Rien ne prouve mieux que l'action, pour être complète, doit « être le résultat du concours mutuel de l'âme et du corps, « celle-là concevant, celui-ci exécutant. La tradition enseigne « encore que celui qui accomplit un acte religieux sans inten- « tion ni volonté ne saurait en être récompensé. Il s'ensuit de « cette clause répétée que l'intention, que la résolution intime « doivent être comme le pivot de l'action ; il s'ensuit, disons- « nous, *que les devoirs du cœur ont la priorité sur les devoirs* « *corporels*. »

« Ayant ainsi trouvé les devoirs internes fondés sur la rai- « son, sur l'Écriture et sur la tradition, je me suis demandé si « ce genre de devoirs n'était pas purement temporaire, comme « les lois relatives aux sacrifices et à l'année sabbathique. Mais « après y avoir mûrement réfléchi, je me suis convaincu que « leur obligation est constante, qu'il n'y a pas un moment

(1) Deutér., VI, 5 et 6 ; XI, 22 ; XIII, 5 ; XXX, 20 ; X, 12 et 19 ; V, 18 ; XV, 7 ; XXX, 14. Lévit., XIX, 17 et 18. Nombres, XV, 39.

(2) רחמנא לבא בעי.

(3) עינא ולבא תרי סירסורי דעבירה.

« dans la vie, ni prétexte d'aucune nature, qui puissent nous « dispenser de l'adoration fervente du Dieu-un, de sa crainte, « de son amour, de l'ardeur à remplir ses volontés (1), de la « confiance et d'un dévouement sans réserve à l'égard de son « être (2), de l'éloignement des sentiments de haine et de « vengeance, et de l'abstinence des superfluités qui nous éloi- « gnent de lui. Ces devoirs subsistent en tout lieu, en tout « temps, à chaque instant, tant que nous jouissons de notre « raison et d'un souffle de vie. Nous ressemblons, sous ce « rapport, au serviteur de qui son maître réclame un double « service, l'un intérieur et personnel, l'autre extérieur et pour « les travaux des champs. Évidemment ce dernier service n'est « exigible qu'à certaines heures et dans un certain rayon, « tandis que le premier, le service domestique, oblige le ser- « viteur tant qu'il reste attaché au même maître, les cas d'em- « pêchement matériel exceptés. Eh bien, il en est absolument « de même des devoirs du cœur : l'amour exclusif du monde « et notre ignorance des choses saintes peuvent seuls nous en « détourner (3).

« Je me suis aussi demandé si les devoirs du cœur ne se « réduisaient à trop peu de cas pour mériter les honneurs d'un « traité spécial. Mais, en portant mon attention sur le nombre « et les particularités de ces devoirs, je les ai trouvés appli- « cables dans une infinité de circonstances (4), à tel point que, « contrairement aux devoirs corporels, qui sont en nombre « limité, six cent treize, les devoirs du cœur, dans leurs prin- « cipes et surtout dans leurs conséquences, sont innombrables.

« Enfin, je me suis demandé si ces devoirs ne sont pas telle- « ment clairs, connus, tombés dans le domaine public, qu'il « serait inutile de fixer sur eux notre attention. Mais, au « moyen d'un simple coup d'œil jeté sur l'histoire, j'ai pu me « convaincre qu'à l'exception de quelques individus d'une piété « exemplaire, le commun des hommes s'en tient à distance, et

(1) Psaumes, CXIX, 5.
(2) *Ibid.*, LXII, 7.
(3) Isaïe, V, 12.
(4) Psaumes, CXIX, 96.

« ne s'y laisse ramener qu'à force d'impulsion et d'excitation. « *Que sera-ce donc pour nos contemporains qui, pleins de « mépris pour les devoirs corporels, professent assurément peu « de sympathie pour les devoirs internes?* Aujourd'hui, ceux qui « se livrent aux études sacrées n'ont d'autre but que d'acquérir « le renom de savant vis-à-vis du vulgaire, de se faire remar- « quer par les personnages influents. Il y a là une véritable « déviation du chemin de la religion vers une route qui ne « nous offre aucun avantage réel, où l'on ne découvre nul « moyen d'éviter les piéges dressés à l'âme, où l'on n'apprend « que des choses dont l'ignorance n'entraînerait aucune res- « ponsabilité. Et l'on néglige ainsi l'étude des racines et des « principes fondamentaux de la religion, étude essentielle, « indispensable, et sans laquelle l'accomplissement de la Loi « sainte n'est pas possible. Prenons, par exemple, le dogme « du monothéisme, à l'endroit duquel il nous importe de savoir « s'il faut l'étudier avec notre raison ou s'il suffit de l'admettre « sur la foi traditionnelle, de répéter avec les ignorants, sans « rime ni raison, — notre Dieu est un ; — ou, enfin, s'il n'est « pas de notre devoir de nous bien pénétrer de la différence « qui existe entre l'unité *absolue* et l'unité *contingente*, afin de « savoir distinguer l'unité de Dieu de toutes les unités. Or, il « n'y a point de doute que cette étude ne soit obligatoire (1), « aussi bien que celle des autres devoirs du cœur, *pour lesquels « la foi doit se compléter par l'étude et par l'action* . . . . .

« On raconte d'un sage qui, interrogé sur un point très- « ardu de la législation sur le divorce, répondit : — Vous me « demandez là une chose que l'on peut ignorer sans danger. « Mais savez-vous donc tout ce que vous êtes tenu de savoir « sur ces lois dont l'ignorance est une chose coupable, dont la « violation constitue un crime, pour que vous vous occupiez « de *questions oiseuses, inutiles au progrès de la science sacrée « et de la foi, impuissantes à réparer les lésions de nos facultés « morales?*

(1) Deutér., IV, 37.

. . . . . « J'interrogeais moi-même un jour, dit l'auteur, « un de ces prétendus théologiens sur les questions que sou- « lève la science des devoirs du for intérieur. Il me répondit « qu'en cette matière il fallait se contenter de la foi tradition- « nelle. *Ceci est bon*, *lui répliquai-je*, *pour les femmes*, *les* « *enfants*, *les esprits obtus*, *dont la faible raison ne se prête* « *guère aux profondes méditations. Mais l'homme qui possède* « *une raison et une conception propres à contrôler la foi*, *et* « *que la paresse et l'indifférence détournent de ces recherches*, « *est responsable de son inaction et condamnable pour son* « *ignorance.*

« Je comparerai mon interlocuteur, continue l'auteur, à un « fonctionnaire chargé par le roi du poste de confiance de « receveur des finances. Mais au lieu de remplir son devoir, « de vérifier le nombre des pièces monétaires qu'on verse à sa « caisse, leur poids, leur titre, soins auxquels il s'entend par- « faitement, l'infidèle employé se laisse séduire et s'en rap- « porte, pour l'encaissement des deniers publics, à leur simple « affirmation, sans procéder à la moindre vérification, négli- « geant et violant ouvertement les instructions royales. Le roi, « ayant eu connaissance de cette conduite répréhensible, fait « porter la recette devant lui, interroge son receveur sur le « poids et le chiffre des sommes versées. Celui-ci reste muet; « alors il est condamné pour avoir négligé les ordres de son « maître et s'être fié aveuglément aux déclarations des courti- « sans. *Il est condamné*, *lors même que la somme serait exacte-* « *ment ce qu'elle doit être*, *pour avoir manqué à ce devoir de* « *contrôle qu'il était habile à remplir*, au lieu que l'inexpé- « rience et l'ignorance de son métier lui eussent à coup sûr « valu l'indulgence du roi. Il en est de même, conclut-il, en « matière de théologie. Donc si l'intelligence de cette partie « importante de la religion est au-dessus de votre raison, « comme le sont, par exemple, les causes des lois que l'on « appelle *révélées*, ou si votre esprit manque de l'ampleur et « de la puissance d'investigation nécessaires à ce genre d'é- « tudes, votre ignorance est excusable; vous pouvez alors

« vous mettre à côté des femmes et des enfants qui se con-
« tentent de la foi traditionnelle. Mais si vous possédez le
« savoir et le degré de conception propres à vous conquérir
« par la démonstration la confirmation des dogmes et des
« principes fondamentaux reçus par les prophètes et par les
« organes de la tradition, *alors vous êtes tenu de vous servir*
« *de ces éléments de la certitude, jusqu'à ce que votre foi repose*
« *sur la double base de la tradition et de la raison réunies ; si*
« *vous ne le faites pas, vous manquez à vos obligations envers*
« *Dieu.*

« Cette obligation de raisonner sa foi résulte encore des
« deux considérations suivantes :

« 1° La loi de Moïse consacre un chapitre spécial (1) aux
« cas où il faut avoir recours à l'autorité de la tradition, et ces
« cas sont aussi clairement que formellement énoncés. Or, on
« n'y remarque aucun des problèmes religieux qui sont du
« domaine de la raison, mais seulement ceux de la législation
« civile et canonique. Il n'y est dit nulle part qu'il faille s'en
« tenir aux décisions de la tradition quand il s'agit de l'unité
« de Dieu, des noms et des attributs de la Divinité, ou de l'un
« des principes fondamentaux, tels que l'adoration parfaite, la
« confiance absolue en Dieu, la soumission sans réserve à sa
« volonté, l'obligation de lui rapporter toutes nos actions, le
« soin de dégager la vertu des entraves de la fragilité humaine,
« la pénitence, la crainte et l'amour de Dieu, l'humilité devant
« sa grandeur infinie, l'examen de conscience qu'il faut s'im-
« poser en l'honneur de Dieu. Non, jamais la religion ne nous
« renvoie en ce qui concerne ces questions, qui sont du do-
« maine de la raison et de l'entendement, à la simple tradition
« et à la parole de nos sages. *Elle nous invite, au contraire, à*
« *les élucider par la raison après les avoir reçues des mains*
« *de la tradition, de la tradition qu'il ne faut cesser de consi-*
« *dérer comme le réservoir général des prescriptions pratiques,*
« *non moins que des racines et des principes fondamentaux.*

(1) Deutér., XVII, 8-13.

« Elle nous ordonne formellement de les contrôler par la rai-
« son et l'appréciation intellectuelle, jusqu'à ce que la vérité
« soit démontrée et le mensonge repoussé (1). Or, ce que la
« tradition nous dit si clairement par rapport à l'unité de
« Dieu, il nous est permis d'en étendre l'application à toutes les
« croyances qui ont leur confirmation dans la raison, d'après
« les principes posés par les treize moyens d'argumentation,
« et sur lesquels repose la tradition.

« 2° Les prophètes nous recommandent souvent d'écouter
« et de savoir (2) ; or, *savoir* implique la recherche ration-
« nelle, comme *écouter* s'applique à la foi traditionnelle ; et,
« ce qui est remarquable, c'est que la priorité logique est
« attribuée à la première. Moïse dit dans le même sens : —
« Passez en revue les temps de jadis, méditez les événements
« des générations écoulées, interrogez vos pères (3), — c'est-
« à-dire qu'il met également *la méditation personnelle* au-dessus
« de la *foi* traditionnelle. Il est donc parfaitement démontré
« que *la tradition, malgré sa priorité dans l'ordre chronolo-
« gique, tout en servant de point de départ à la science théolo-
« gique, ne saurait suffire à elle seule ni nous dispenser de
« baser nos convictions, autant qu'il dépend de notre capacité
« intellectuelle, sur la raison spéculative.* En définitive, c'est
« un devoir essentiel que de nous servir des procédés ration-
« nels, de corroborer les enseignements de la foi par des
« preuves logiques. »

Il importe encore de citer ce que dit l'auteur du but final des devoirs du cœur : « Les devoirs du cœur ont pour but de
« mettre à l'unisson notre corps visible et notre âme invisible
« dans l'adoration divine, au point de faire concorder ensemble
« les témoignages du cœur, de la langue et des membres
« externes se servant réciproquement de justification, et n'of-
« frant plus même une apparence d'antagonisme et de contra-
« diction. C'est là ce que l'Écriture exprime par le mot de

(1) Deutér., IV, 39.
(2) Isaïe, XL, 21 et 28.
(3) Deutér., XXXII, 6 et 7.

« *thamim* (1), qui veut dire parfait et complet, de même « qu'elle appelle imparfait et incomplet tout homme chez qui « les sentiments internes ne sont pas en harmonie avec les « actes extérieurs (2). Il est clair que l'homme qui vit en dés- « accord avec lui-même, et dont les propres parties semblent « se combattre et se donner de mutuels démentis, ne mérite « créance ni dans sa vertu ni dans sa véracité. Comment donc, « s'il y avait désaccord entre notre action visible et notre « action invisible, entre nos expressions et notre intention, « entre nos mouvements extérieurs et nos mobiles intimes, « comment notre culte serait-il parfait, digne de Dieu, qui « déclare rejeter toute adoration manquant de sincérité (3) ? »

On ne nous en voudra pas sans doute d'avoir reproduit une partie considérable de la préface des *Devoirs du cœur*, que nous n'eussions pas hésité de citer en entier si les dimensions d'une étude sommaire le comportaient. Nous avons voulu donner en même temps une idée de la manière de l'auteur, du soin qu'il prend d'égayer parfois son grave sujet par d'ingénieuses paraboles dont cette préface offre plusieurs exemples, imitant en cela les prophètes et les organes de la tradition. Elle contient l'exposé complet du système théologique de Ba'hya. On peut dire que, bien qu'il se propose un but différent de celui de Saadia, et qu'il élimine de son travail les éléments de la controverse et la réfutation des opinions hétérodoxes, ainsi qu'il le dit en toutes lettres à la fin de cette préface, visant surtout à l'adoration parfaite de Dieu et à l'exposé des conditions nécessaires à la vie de sainteté, son système n'en repose pas moins sur les mêmes bases que celui de Saadia. Comme lui, il s'appuie sur la triple autorité de l'Écriture, de la tradition et de la raison ; comme lui, et même plus que lui, il insiste sur la part qu'il convient de faire à cette dernière dans l'étude de la théologie ; il fait ressortir l'obligation d'user largement de la médi-

(1) Genèse, VII, 9; Deutér., XVIII, 13; Ps., XVI, 2; CI, 2.

(2) I Rois, XI, 4; Ps., LXXVIII, 36.

(3) I Samuel, XV, 22; Isaïe, I, 13; Malachie, I, 8.

tation et de la raison pour la fixation du culte intérieur; il blâme énergiquement tous ceux qui, par paresse ou par indifférence, se refusent d'aborder de front avec leur intelligence la science divine et préfèrent s'endormir sur le sein de la foi traditionnelle; il les déclare coupables et responsables de leur négligence. Dans son ardeur à grandir le rôle de la raison, il oublie presque celui de l'Écriture et de la tradition, qu'il confond souvent sous ce dernier nom; il reconnaît toutefois à celle-ci la priorité chronologique et veut qu'on y rattache les investigations de la théologie comme à leur origine. Il n'est pas moins décisif sur la nécessité de la séparation de la théologie d'avec les discussions sur le droit canonique; il dresse un véritable réquisitoire contre les casuistes qui consument leur temps et leurs facultés dans l'étude inféconde des cas plus ou moins possibles du culte pratique, y sacrifiant trop celle des devoirs du cœur, de l'adoration parfaite, de la concordance des devoirs visibles avec les obligations invisibles, c'est-à-dire les conditions *sine qua non* du salut. Et cette opinion de l'immense infériorité de casuitisme comparé à la vraie théologie ne saurait être sujette à suspicion; elle n'est pas formulée par un novateur ou un réformateur quelconque, elle est exprimée, au contraire, par l'un des plus pieux savants du judaïsme, surnommé *le Hassid*. Nous croyons en avoir assez dit pour faire connaître Ba'hya et le rang qu'il occupe parmi nos grands théologiens.

VII. *Rabbi Yehouda Halevi. Le Khozari.*

On sera peut-être étonné de prime abord de nous voir mettre l'auteur du *Khozari* au nombre des fondateurs de la nouvelle théologie, lui qui paraît avoir voulu opérer une puissante réaction en faveur du culte extérieur, lui qui exalte outre mesure les pratiques religieuses, lui pour qui chaque détail et toute parcelle du culte sont l'expression directe de la volonté divine, lui qui semble repousser tout rapport entre le principe

divin et la raison humaine (1). Et pourtant c'est un grand théologien, digne de figurer parmi les plus illustres.

Il faut remarquer tout d'abord que, pour Rabbi Yehouda Halevi ou le Haber, le culte extérieur n'est pas une série d'actes isolés accomplis avec plus ou moins d'intelligence et de ferveur en l'honneur de Dieu. Non, c'est bien autre chose; le culte fait partie d'un système d'ensemble qui met la religion au niveau du grand système de la nature. Quels sont les éléments principaux du système de la nature ? Le sol cultivable, la semence, les engrais, les influences climatériques et météorologiques. Tel est le judaïsme par rapport au système religieux. Le sol cultivable, c'est la terre sainte; la semence fécondante, c'est la race d'Abraham; les engrais, les matières qui aident à la germination du sol, c'est le corps sacerdotal et pontifical; et l'influence d'en haut, semblable à l'action climatérique et météorologique, c'est le culte extérieur prescrit par la parole révélée et la tradition prophétique. Et de même que nous ne connaissons que les effets, mais jamais les causes, du système de la nature, de même que nous ne faisons que constater, sans pouvoir remonter à leur origine, les qualités du sol, les vertus de la semence, l'efficacité des engrais, l'influence des conditions climatologiques, de même nous ne saurions prétendre à pénétrer le mystère de la conception religieuse, pas plus que celui de la génération physique. Enfin, de même que dans le système de la nature les forces physiques, pour accomplir leur tâche, ont besoin du concours humain pour le choix du terrain, la nature de la semence, le travail du labour, de même le principe divin et religieux ne peut exercer sa bienfaisante influence qu'avec le concours du culte extérieur, lequel n'arrive à sa puissance la plus élevée que dans la terre sainte, pratiqué par Israël, dirigé par le corps pontifical, vivifié par la parole prophétique.

Voilà la substance du système développé par l'auteur dans les deux premiers livres du Khozari. Ce système, nous ne pou-

(1) Le Khozari, IIe partie, 31.

vons ici l'étudier en détail et moins encore nous permettre de le juger; mais cette simple esquisse suffit pour nous en faire apprécier la grandeur et l'élévation du point de vue de l'auteur.

Mais ce système n'absorbe pas tout le livre. A part cette sorte d'apothéose du culte extérieur et de ses adeptes, l'auteur aborde les questions capitales de la théodicée et de l'enseignement dogmatique. Malgré ses répugnances pour la raison et ses facultés en matière de religion, il pose en principe que la religion ne nous enseigne rien que la raison pourrait contester. « A Dieu ne plaise, dit-il, d'enseigner dans sa Loi une seule « chose qui soit incompatible avec la raison ou rejetée par elle « comme mensongère (1). » Il décrit en termes sublimes le fait miraculeux de la révélation et en déduit l'impossibilité pour Israël de croire à des dieux matériels (2). Il trace en quelques mots son opinion sur la rémunération, en disant : — « Quant « à nous, nous ne contestons à personne la rémunération de « ses bonnes œuvres, à quelque peuple que l'on appartienne ; « nous constatons seulement que le souverain bien revient « naturellement au peuple qui, pendant cette vie déjà, se « trouve plus près de Dieu, et nous en concluons qu'après sa « mort son rang auprès de la Divinité sera conforme à celui « qu'il occupe déjà sur cette terre (3). » Il aborde ensuite la question des attributs de Dieu et les explique dans un sens analogue à celui qu'en donnent les autres théologiens (4). Il n'omet pas le dogme de la prophétie, et il établit qu'elle ne peut se réaliser que sur le sol sacré de la Palestine ou du moins à son sujet (5). En dépit du caractère divin et, par conséquent, immuable, qu'il assigne à tous les actes du culte, il ne peut se défendre, en vrai théologien, de faire intervenir la raison dans son enseignement, et il explique d'une manière rationnelle les faits les plus importants et surtout les moins

(1) Le Khozari, Ire partie, 36 et 47.
(2) Le Khozari, Ire partie, 47 et 48.
(3) Le Khozari, Ire partie, 58.
(4) *Ibid.*, livre II, 2.
(5) *Ibid.*, 8.

intelligibles du culte extérieur, notamment les sacrifices et les purifications.

Voici ce qu'il dit des sacrifices : « Les sacrifices sont un « moyen d'attraction de l'influence divine, *influence de gran-* « *deur morale, et non pas influence locale.* Les rapports de « l'esprit de Dieu avec l'homme ressemblent à ceux de l'âme « spirituelle avec le corps matériel. Lorsque le corps et l'âme « sont harmonieusement unis par leurs organes et leurs facul- « tés, et, grâce à cette heureuse union, élevés bien au-dessus « de la race animale, alors l'homme est susceptible de recevoir « un rayon de l'intelligence suprême, propre à l'éclairer et à « le guider tant qu'il reste dans cet état de grâce, mais qu'il « perd aussitôt que cette harmonie disparaît. Les sots en con- « cluront que l'âme a besoin d'aliments, de boisson, parce « qu'il y a coïncidence entre l'action de l'âme et l'existence de « ces conditions, de même qu'entre la suspension de l'activité « intellectuelle et la cessation de ces conditions physiques. Mais « ce n'est qu'une coïncidence sans enchaînement ni filiation « de cause à effet. Jamais l'esprit divin ne suspend son action « bienfaisante, opérant le bien, prodiguant ses faveurs à tous « ceux qui sont en état de les recevoir, ne leur refusant ni sa « lumière ni sa sagesse, aussi longtemps qu'un dérangement « ou une lésion dans l'organisme ne vient y mettre obstacle. « Il faut donc bien se garder de croire *que la Divinité puisse* « *être affectée, influencée ou atteinte par les pratiques sacer-* « *dotales :* — service du sanctuaire, sacrifices, encens, chants, « aliments, libations, — lesquelles, cependant, doivent s'ac- « complir et s'exécuter avec toute la pureté et la sainteté pos- « sibles pour mériter le nom de service divin et de pain divin. « Le service pontifical, l'acceptation des saintes offrandes, la « résidence de la majesté divine au milieu des prêtres, *tout cela* « *n'a qu'une signification symbolique*, et veut dire que Dieu se « sent comme exalté et sanctifié par ces offrandes, tout en en « laissant la jouissance à ceux qui les lui offrent (1). »

(1) Le Khozari, livre II, 14.

Voici comment il s'exprime au sujet des impuretés corporelles : « L'impureté avait pour effet d'éloigner l'influence et la « résidence divines qui remplissaient en Israël les mêmes fonc- « tions que l'esprit dans le corps de l'homme. Cette influence « communiquait aux fidèles de la terre sainte quelque chose « de la vie divine, jusqu'à transfigurer les corps par une sorte « d'éclat et de majesté tout particuliers, jusqu'à la faire rejaillir « sur toute leur manière d'être, voire même sur leurs demeures. « Mais dès que ce rayon d'en haut les quittait, leur jugement « se troublait, leur corps se détériorait et leur beauté s'en « allait. Quand cet éloignement de la grâce divine avait lieu « pour des individus, il laissait sur leur physionomie comme « un signe de réprobation qui annonçait la disparition de la « lumière d'en haut. N'est-ce pas ainsi que dans la vie phy- « sique nous voyons le corps s'altérer sous l'influence d'une « révolution morale causée par une terreur subite ou par un « souci cuisant ?..... Ainsi encore, la vue des morts et des « assassinés ne suffit-elle pas souvent pour engendrer des « maladies physiques et des bouleversements moraux (1) ? »

Il dit encore au même sujet : « La sainteté et l'impureté « sont deux termes corrélatifs n'existant pas l'un sans l'autre ; « et là où il n'y a point de sainteté il n'y a pas d'impureté. « Qu'est-ce, en effet, que l'impureté ? La défense de toucher à « quelque chose de saint, de consacré à Dieu, comme les pon- « tifes, les vêtements sacerdotaux, les offrandes consacrées, « les sacrifices, le sanctuaire ! Et qu'est-ce que la sainteté ? La « défense faite à l'homme pur de se mettre en contact avec des « choses ou des hommes impurs, qui ne le sont que tout « autant que la gloire divine réside au milieu de nous. Aussi « les prohibitions relatives à la cohabitation des sexes à cer- « tains moments n'ont-elles plus, aujourd'hui que Dieu a cessé, « hélas ! de résider au sein d'Israël, leur raison d'être dans le « fait d'impureté ; ce ne sont plus que de simples prescrip- « tions (2). » Ou nous nous trompons fort, ou ces hautes consi-

(1) Le Khozari, IIe partie, 32.

(2) Le Khozari, IIIe partie, 25.

dérations sur les sacrifices et les purifications sont de la théologie du meilleur aloi.

Il fait aussi une magnifique description du vrai adorateur de Dieu, et il adjuge ce beau titre, non pas à celui qui professerait le renoncement absolu, qui mépriserait la vie, le plus grand bienfait de Dieu, mais à l'homme qui aime la vie et la société, qui les envisage comme auxiliaires pour gagner la vie future, qui, tout en restant au milieu de ses concitoyens, sait s'élever au degré de perfection atteint par Hénoch et par Élie, qui peut vivre dans la retraite et pratiquer un renoncement relatif au sein même de la société, par le seul effet de son éloignement volontaire des choses mondaines, et grâce aux inspirations qui l'élèvent vers la contemplation des splendeurs de la royauté céleste (1).

Voici en quels termes il parle de la sagesse créatrice : — « Le « juste saura méditer sur la sagesse, l'ordre et la règle qui « président au mécanisme humain, lequel obéit à la volonté « de l'homme, sans qu'il sache comment..... Il admirera cette « noble faculté de la parole ; voyez l'enfant qui répète tout ce « qu'il entend, sans avoir même l'idée des instruments de la « parole ; voyez le jeu des poumons, arrivant à moduler des « sons avec un art inimitable, comme si le créateur de cet « admirable organe était toujours là pour le mettre en branle « suivant les besoins ou les convenances de l'homme. Et il en « est réellement ainsi, et les créations de Dieu ne ressemblent « guère aux produits humains. L'ouvrier qui a fait une meule « peut se retirer, sa tâche est terminée, et la meule remplira « l'office pour lequel elle a été faite. Mais le souverain créateur « ne s'est pas borné à la confection de nos membres, il les a « doués de propriétés que lui seul peut faire agir, de façon « que si vous supposiez l'absence de sa direction et de sa pro- « vidence, ne fût-ce qu'un instant, tout périrait. Aussi le juste, « en songeant à tout ceci, rend-il hommage à cette force pro- « videntielle qui ne l'abandonne jamais, qui l'aide à diriger

(1) Le Khozari, IIIe partie, 1.

« tous ses mouvements ; il y reconnaît l'influence permanente
« de la Divinité, et il est fondé à se croire en liaison virtuelle
« avec les anges (1). »

On voit par ces courtes citations à quelle hauteur de pensée s'élève le pieux et poétique auteur du Khozari, comment il sait spiritualiser le culte extérieur dans ses moindres pratiques. Envisagé à ce point de vue, le culte extérieur est animé du même souffle divin qui parcourt les régions de la théologie pure. On ne saurait donc voir, comme certains le prétendent, dans la thèse du Khozari une réaction contre le culte intérieur, contre les opinions de Saadia et de Ba'hya, mais plutôt les cérémonies et les pratiques religieuses *idéalisées*.

Ce qu'il faut encore signaler chez lui, c'est sa théorie sur l'authenticité et la continuité de la tradition, sa réfutation du karaïtisme et de tous les systèmes qui, en matière de religion, prendraient pour base unique la raison individuelle. La démonstration sur ce point est la plus complète de toutes celles que nous fournit l'école théologique (2). Or, en mettant hors de page l'autorité de la tradition, il fortifie la base de la théologie, dont elle est, comme nous l'avons vu, l'un des éléments constitutifs.

Citons encore pour mémoire ses aperçus sur les diverses dénominations de la Divinité, ses profondes considérations sur les attributs, sur la nature de la vision prophétique, ses excursions hardies sur le terrain des religions nées du judaïsme et devenues ses ardentes rivales, ses idées sur la dispersion dont nous avons déjà fait connaître l'expression (3). Remarquons enfin qu'il consacre toute une partie de son œuvre, le cinquième livre, à l'exposé de la philosophie des *dialecticiens* ou du *Calam*, tantôt pour en faire ressortir l'insignifiance et le vide, tantôt pour la faire concorder avec l'esprit de la tradition révélée.

Cette analyse informe suffit pour confirmer ce que nous

(1) Le Khozari, IIIe partie, 6.
(2) Le Khozari, IIIe partie, 12-36.
(3) Voir IIe partie, *Dispersion*.

disions de l'illustre Rabbi Yehouda Halevy, à savoir que ce docteur, connu comme sublime poëte, est aussi un grand théologien. Il résulte des extraits que nous venons de donner de son livre que la divergence d'opinion entre lui et ses deux prédécesseurs est plus apparente que réelle. Nous n'avons d'ailleurs pas la prétention d'insinuer que l'école théologique présente une unité de doctrines immuable, unité qui ne saurait exister pour aucun des principes agités par l'humanité, unité qui n'est pas même désirable, parce qu'elle ferait obstacle au progrès intellectuel qui ne doit jamais s'arrêter, à qui Dieu ne cesse de dire : — Marche ! marche ! — Le cycle théologique nous offrira donc, lui aussi, des divergences, des phases différentes et parfois opposées ; il nous donnera le spectacle même du monde, de la création, c'est-à-dire non pas l'unité de lignes et de dimensions, mais l'harmonie, la variété dans l'unité. Ce n'est d'ailleurs que dans l'étude directe et particulière de chaque dogme que les théories spéciales pourront être suffisamment appréciées.

En définitive, le Khozari renferme dans une large mesure les conditions essentielles de la théologie : discussion raisonnée des fondements de la religion révélée, discussion originale par la mise en présence et le débat contradictoire des adversaires, discussion plongeant ses racines dans l'histoire sainte jointe à la foi révélée et traditionnelle.

VIII. *Maïmonide. — Le Guide des égarés.*

On ne s'attendra pas à ce que nous abordions l'étude directe de la théologie de Maïmonide, ou l'analyse de son ouvrage, grande tâche qu'un illustre savant a faite sienne et qu'il est le plus apte à remplir. Nous ne voulons ici que faire entrer ce grand nom dans le cadre de l'école théologique, dont il est l'un des plus grands représentants, sans en être toutefois ni le premier ni le seul, comme on se l'imagine communément. Il ne vient qu'à la suite de Saadia, de Ba'hya et du Khozari ; il a profité de leurs travaux, bien qu'il ne les cite que rarement et indi-

rectement, et souvent il n'ajoute guère à leurs théories. A Dieu ne plaise que nous voulions diminuer cette grande personnalité, l'une des gloires du judaïsme ; sa place sera toujours considérable dans l'histoire des idées théologiques et de la philosophie religieuse. Mais nous croyons devoir protester contre cette part de lion qu'on voudrait lui adjuger, en le mettant seul en scène sur le théâtre de la théologie, en faisant de lui une espèce de nouvel *ipse dixit*.

Nous avons vu avec quelle hardiesse et quelle ampleur Saadia et Ba'hya abordent *la science nouvelle* dans leurs préfaces ; Maïmonide est loin d'être aussi clair et aussi explicite dans l'exposition de son point de vue. Voici comment il débute dans son traité spécial consacré aux hautes questions de la théologie : — « Le but de ce traité tout entier et de tout ce « qui est de la même espèce est la science de la loi dans sa « réalité, ou plutôt il a pour but de donner l'éveil à l'homme « religieux chez lequel la vérité de notre loi est établie dans « l'âme et devenue un objet de croyance, qui est parfait dans « sa religion et dans ses mœurs, qui a étudié les sciences des « philosophes et en connaît les divers sujets, et que la raison « humaine a attiré et guidé pour le faire entrer dans son do- « maine, mais qui est embarrassé par le sens extérieur de la « loi et par ce qu'il a toujours compris ou qu'on lui a fait com- « prendre du sens de ces noms homonymes, ou métaphoriques « ou amphibologiques, de sorte qu'il reste dans l'agitation et « dans le trouble. Se laissera-t-il guider par sa raison et rejet- « tera-t-il ce qu'il a appris en fait de ces noms, ou bien s'en « tiendra-t-il à ce qu'il en a compris sans se laisser entraîner « par sa raison ? Il aura donc tourné le dos à la raison et s'en « sera éloigné, croyant néanmoins avoir subi un dommage et « une perte dans sa religion, et persistant dans ces opinions « imaginaires par lesquelles il se sentira inquiété et oppressé, « de sorte qu'il ne cessera d'éprouver des souffrances dans le « cœur et un trouble violent (1). »

(1) *Guide des Égarés*, préface, traduction de S. Munk.

Sous ce langage obscur, énigmatique, bien éloigné des hardiesses de Saadia et de Ba'hya, Maïmonide vient poser à son tour le grand problème de la conciliation de la raison avec la foi. A son tour, il vient enseigner les conditions d'alliance entre ces deux principes, et à la foi aveugle il veut substituer la foi éclairée et savante Il le dit plus clairement dans le passage suivant, au moment d'aborder la question des attributs : — « Sache, ô lecteur de mon présent traité, que la croyance « n'est pas quelque chose qu'on prononce seulement, mais « quelque chose que l'on conçoit dans l'âme, en croyant que « la chose est telle qu'on la conçoit (1). Si donc, lorsqu'il s'agit « d'opinions vraies ou réputées telles, tu te contentes de les « exprimer en paroles, sans les concevoir ni les croire, et, à « plus forte raison, sans y chercher une certitude, c'est là une « chose très-facile, et c'est ainsi que tu trouves beaucoup « d'hommes stupides qui retiennent dans la mémoire des « croyances dont ils ne conçoivent absolument aucune idée (2). » Ainsi Maïmonide vient, à son tour, élever un monument à la foi raisonnée et appliquer les procédés de la démonstration aux grands problèmes de la théodicée.

Mais, tout en restant dans les généralités, il importe de connaître l'opinion de Maïmonide sur les trois conditions essentielles de la théologie, savoir : séparation de la théologie d'avec l'étude du droit canonique, emploi de la raison, subordination de celle-ci à l'Écriture et à la tradition. Voyons donc sa pensée sur ces trois points.

1° Pour Maïmonide, la science théologique est la plus élevée en grade, celle qui doit venir après toutes les autres, et qu'on ne doit aborder qu'après s'y être fortement préparé. Déjà, dans son grand ouvrage sur la Halacha, dans son *Yad ha-Hazaka* ou *Mischné Thora*, il a soin de séparer la théologie et la morale, auxquelles il consacre deux traités spéciaux, le premier intitulé *Des Connaissances* (Déoth) et le second nommé *Des*

(1) Cf. Saadia, préface. *Définition de la foi*, plus haut, V.

(2) Cf. Saadia, chap. 50, traduction de S Munk.

Mœurs (Midoth), de les séparer de la loi proprement dite qui vient ensuite. Mais c'est dans son *Guide* qu'il revient à plusieurs reprises sur le respect, la prudence, la réserve et l'attention avec lesquels il faut s'approcher des mystères de la théologie. Parmi les nombreuses citations que nous pourrions faire à ce sujet, nous nous bornerons à une seule, à un extrait du chapitre 34, consacré au mode d'initiation dans la science théologique : — « Sache qu'il serait très-dangereux de commencer « les études par cette science, je veux dire par la métaphysique « (c'est ainsi qu'il appelle la théologie) ; de même il serait « dangereux d'expliquer de prime abord le sens des allégories « prophétiques et d'éveiller l'attention sur les métaphores em- « ployées dans le discours et dont les livres prophétiques sont « remplis. Il faut, au contraire, élever les jeunes gens et « affermir les incapables selon la mesure de leur compréhen- « sion ; et celui qui se montre d'un esprit parfait et *préparé* « *pour ce degré élevé*, c'est-à-dire pour le degré de la spécula- « tion démonstrative et des véritables argumentations de l'in- « telligence, on le fera avancer peu à peu jusqu'à ce qu'il « arrive à sa perfection, soit par quelqu'un qui lui donnera « l'impulsion, soit par lui-même. Mais lorsqu'on commence « par cette science métaphysique, il en résulte non-seulement « un trouble dans les croyances, mais la pure irréligion (1). »

Certes, une science dont on entoure les abords de tant de précautions et de conditions préliminaires réclame une attention sans partage, une concentration de toutes nos facultés intelligentes. A cet égard, Maïmonide est plus explicite et va plus loin que Saadia et même que Ba'hya, qui cependant est déjà entré dans cette voie.

2° Plus loin, dans le même chapitre, il dit : — « Lorsque « l'individu s'est perfectionné et que les secrets de la Thora « lui sont révélés, soit par un autre, soit par lui-même, au « moyen de leur combinaison mutuelle, il arrive au point de « reconnaître la vérité de ces opinions vraies par les véritables

(1) Cf. Saadia, chap. 33, traduction de S. Munk.

« moyens de constater la vérité, *soit par la démonstration,*
« *lorsque celle-ci est possible*, *soit par des argumentations*
« *solides, quand ce moyen est praticable*..... »

« Personne donc ne doit être introduit dans cette matière,
« si ce n'est dans la mesure de sa capacité et aux deux condi-
« tions suivantes : 1° d'être *sage*, c'est-à-dire de posséder les
« connaissances dans lesquelles on puise les notions prélimi-
« naires de la spéculation ; 2° d'être *intelligent*, *pénétrant et*
« *d'une perspicacité naturelle*, saisissant un sujet par la plus
« légère indication, et c'est là le sens des mots : comprenant
« par sa propre intelligence (1). »

Les passages soulignés suffisent pour indiquer le rôle réservé à la raison et à ses procédés dans ce genre de spéculation. Mais nous devons faire remarquer que Maïmonide ne se borne pas à faire place à la raison dans la théologie pure ; il la fait pénétrer jusqu'au sein du droit canonique lui-même, grâce au principe de causalité qu'il applique aux prescriptions pratiques du culte.

Voici comment il s'exprime à cet égard : — « Il est des
« hommes à qui le principe de causalité appliqué aux comman-
« dements divins paraît difficile à admettre ; ils aiment mieux
« éliminer la raison de la sphère des prescriptions et des dé-
« fenses religieuses. Ce qui les amène à cette fâcheuse extré-
« mité, c'est une sorte de maladie de l'âme qu'ils ne savent ni
« comprendre ni définir. Voici ce que c'est : Si la religion,
« pensent-ils, avait un but d'utilité pratique en rapport avec
« la réalité de notre existence, si c'est pour cela qu'elle nous
« impose ses lois, alors ces lois ressembleraient à toutes celles
« qui sont le produit de la spéculation et de la raison humaine.
« Admettez, au contraire, qu'elles n'ont ni cause, ni but, ni
« motif d'utilité quelconque, et alors elles sont nécessairement
« l'œuvre de Dieu, par la raison même que l'homme ne conçoit
« rien qui n'ait sa raison d'être. Pauvres logiciens, qui abou-
« tissent à cette conséquence absurde que l'homme serait plus

(1) Cf. Saadia, chap. 33, traduction de S. Munk

« parfait que son créateur, l'homme ne faisant rien sans un « but déterminé, tandis que Dieu procéderait tout différem- « ment, nous prescrirait des actes parfaitement inutiles, et « nous interdirait ce qui ne pourrait nous porter le moindre « préjudice ! Impossible ! impossible ! Ce qui est vrai, c'est le « contraire de cette opinion, c'est l'utilité manifeste de tous les « commandements divins, ainsi que Moïse le proclame à plu- « sieurs reprises (1). Comment Israël pourrait-il être appelé « par les autres nations « un peuple sage et intelligent » s'il « pratiquait des lois sans cause, sans but, sans utilité ? Com- « ment ces nations admireraient-elles nos lois ? La vérité à cet « égard, comme nous l'avons indiqué déjà, est ceci : chacun « des six cent treize commandements de la Loi a pour objet « soit l'enseignement d'une idée vraie, soit la réfutation d'une « opinion erronée, soit la fixation d'une bonne règle de con- « duite, ou la suppression d'une iniquité, ou la propagation « des vertus morales, ou enfin l'éloignement de mauvaises « habitudes, ce qui se résume en trois catégories principales : « — les idées, les mœurs, les principes du gouvernement social « (métaphysique, éthique, politique). — Que si nous ne faisons « pas mention spéciale des lois qui s'appliquent exclusivement « à la parole, c'est que tout ce que la Loi nous ordonne ou « nous défend d'exprimer par la parole rentre dans l'une de « nos trois catégories, et s'applique soit à la bonne conduite « de l'ordre social, soit à une idée vraie, soit à une qualité « morale. Certains principes embrassent donc dans leur géné- « ralité toutes les causes particulières à chacun des commande- « ments de la Loi (2). »

Passant du général au particulier, Maïmonide développe sa théorie dans une série de chapitres (3) ; il l'applique à toutes les prescriptions de la loi de Moïse indistinctement. Ici le progrès est notable : la raison intervient non-seulement dans la théologie pure, dans les dogmes et les croyances, elle pénètre

(1) Deutér., IV, 6 ; VI, 24.

(2) *Guide des Égarés*, IIIe partie, ch. 31.

(3) *Ibid.*, chap. 32-49.

par le principe de causalité dans une région qui lui était restée si longtemps étrangère, dans le champ du culte pratique, dont elle change la physionomie en l'épurant, en l'idéalisant. Cette théorie est l'un des traits originaux de la doctrine de Maïmonide, son nom y est resté attaché aux yeux de ses partisans comme de ses adversaires.

3° Quant à la subordination de la raison à l'Écriture et à la tradition, elle résulte clairement de l'importance attachée par Maïmonide à l'étude des allégories prophétiques et des *Deraschoth* ou allégories contenues dans les livres de la tradition. Non-seulement, il y consacre une partie considérable de sa préface, mais il en fait la base de ses considérations sur la plupart des dogmes. C'est la meilleure partie de sa méthode que d'appuyer toutes ses assertions sur des textes bibliques ou talmudiques, notamment sur ces allégories qu'il a en si haute vénération et qui, pour lui comme pour tous les vrais théologiens, contiennent les mystères de la religion. Qu'il traite du dogme de la création *ex nihilo*, ou des anthropomorphismes, ou des attributs de Dieu, ou de la nature du prophétisme, il ne s'avance sur ce terrain difficile, où il faut marcher avec une extrême prudence, qu'à la lumière de l'Écriture et de la tradition. Tandis que ses prédécesseurs ne s'appuient encore que sur des textes précis, usant très-modérément de l'enseignement figuré de la Bible et de la tradition, Maïmonide ouvre cette nouvelle voie aux études théologiques ; il est le premier à explorer cette mine si riche et si féconde, et, par les découvertes précieuses qu'il y fait, il encourage ses successeurs à pousser en avant dans cette voie, où il sera suivi par les Albou, les Crama et beaucoup d'autres, et où il y a encore aujourd'hui tant à apprendre, tant à récolter.

C'était, du reste, l'une des préoccupations de ce grand esprit que de restituer l'enseignement et le vrai sens de cette partie allégorique de la tradition ; elle perce, cette préoccupation, dans différents endroits de son commentaire sur la Mischna (1),

(1) Préface générale ; préface du chap. 11 du Sanhédrin.

œuvre de sa jeunesse, comme dans toutes les parties de son *Guide*, œuvre de sa maturité.

Dans cette courte appréciation de l'œuvre théologique de Maïmonide, nous croyons avoir dit ce qui était nécessaire à notre sujet, c'est-à-dire à l'appréciation sommaire des fondements et des fondateurs du cycle théologique.

IX. *Albou. — Le livre des dogmes.*

Lorsqu'on passe en revue les fondateurs de l'école théologique, on ne saurait omettre le nom de Rabbi Joseph Albou, auteur du Livre des dogmes. Il a aussi son rôle original ; il est le vulgarisateur de la science théologique. Le premier, il a su la dépouiller d'une phraséologie trop technique où elle s'enveloppait comme dans un nuage, pour lui faire parler une langue plus usuelle, plus à la portée de toutes les intelligences. Cela provient en partie de ce qu'il a écrit dans la langue mère, et que son œuvre n'a pas subi les altérations forcées inhérentes à toute traduction. Ce n'est pas cependant son seul titre à l'attention de l'historien de la théologie. Il est l'auteur d'une nouvelle classification des dogmes ; il a simplifié celle de Maïmonide, en réduisant les treize dogmes posés par ce dernier à trois principaux, qui sont : l'existence de Dieu, la révélation et le principe de la rémunération providentielle (1). Si celle de Maïmonide a prévalu, c'est moins par nécessité logique que par habitude. Mais la division des dogmes telle qu'Albou la développe et l'enseigne dans la première partie de son livre est la plus rationnelle et aussi la seule admise par les maîtres. Nous ne pouvons ici qu'indiquer un point dont l'élucidation appartient à l'étude spéciale des dogmes. Ce qui caractérise ensuite l'enseignement d'Albou, c'est le parti qu'il a su tirer des textes de la tradition, Agadoth et Midraschim, pour l'explication des dogmes. Il a bien profité des leçons du maître,

(1) Ikarim, livre Ier, chap. 4.

de Maïmonide ; nul n'a poussé plus loin que lui cette sagacité d'interpréter les textes difficiles, les allégories obscures, énigmatiques, et d'en extraire la quintessence doctrinale. C'est assez dire que pour lui aussi l'Écriture et la tradition sont les bases de la théologie. Quant au rôle qu'il convient d'assigner à la raison en cette matière, voici en quels termes il en parle :

« Ici se pose une question de la plus haute importance : — « Est-il permis de raisonner en matière de religion ? Le sectateur de n'importe quelle religion peut-il, doit-il méditer, « réfléchir, discuter sur les bases de sa religion, rechercher si « elles sont véridiques, conformes à celles que nous regardons « comme fondamentales de la loi divine ; et, si cette recherche « est admise, avons-nous le droit de choisir la religion qui « nous apparaît comme la plus vraie ? — Voilà une alternative « qui soulève de fortes objections dans les deux sens. Répondrons-nous par l'affirmative ? Alors nous aboutirons aux « conséquences suivantes : D'abord, si nous laissons la raison « empiéter sur le terrain de la foi, dès que l'homme peut ou « veut comparer, mettre en parallèle les dogmes de sa religion « avec ceux d'une autre, on arrive finalement à l'anéantissement de la foi ; car la foi doit vider les lieux là où surgit le « doute. Le mot *foi* est synonyme de certitude ; or, dès que « l'on raisonne, on doute, et partant plus de rémunération, la « rémunération n'étant due qu'à la foi. Et puis, s'il est permis « de comparer les religions entre elles, ne doit-il pas être permis d'opter entre l'une et les autres ? Et si nous avons le « droit de déserter notre religion maternelle pour une autre, « c'en est fait du bonheur et du salut que nous espérons trouver dans la religion. En effet, après avoir délaissé la nôtre « pour une autre qui nous paraît plus vraie, plus parfaite, « nous n'en avons pas fini, car, de même que la seconde vient « de l'emporter à nos yeux sur la première, il se peut qu'il en « surgisse une troisième l'emportant sur la seconde, une quatrième l'emportant sur la troisième, et ainsi de suite jusqu'à « l'infini. Le fidèle ne saurait donc avoir la conscience en

« repos qu'après avoir fait passer à l'épreuve de sa raison toutes « les religions connues. Encore la tâche resterait-elle inache- « vée. Qui sait, en effet, s'il n'y a pas dans un coin du monde « une religion inconnue qui l'emporte sur toutes? Que faut-il « en conclure? Que l'on doit bannir ce genre de spéculation, « que le raisonnement doit être proscrit du domaine de la foi ? « Mais alors se présente une autre objection non moins grave, « sous la forme d'un dilemme : Ou toutes les religions con- « duisent également au bonheur, n'ayant les unes sur les « autres aucune supériorité, puisqu'il est défendu de les chan- « ger et même de les scruter, assertion aussi immorale que de « proclamer l'égalité entre les contraires, entre la vérité et « l'erreur, *entre le monothéisme et la trinité;* ou les religions « n'aboutissent pas toutes à la béatitude, une seule, la vraie « religion, ayant le privilége d'y conduire; et alors il s'ensui- « vrait cette mensongère et terrible conséquence, à savoir que « Dieu est injuste. Ne serait-ce pas, en effet, une insigne ini- « quité que de punir les hommes pour leurs erreurs, tout en « les condamnant à y rester éternellement cloués? »

L'auteur cherche à sortir de ce dilemme par le raisonnement suivant : — « Si toutes les religions du monde, dit-il, se « disputaient la prééminence, si chacune d'elles rejetait toutes « les autres comme profanes, la difficulté serait insoluble. « Mais comme toutes reconnaissent la divinité de l'une d'entre « elles, lui contestant seulement la perpétuité et prétendant « qu'elle a fait son temps, on peut en induire qu'il convient « à tout chacun de soumettre à l'épreuve de l'examen sa reli- « gion et sa foi.

« Quant aux religions qui sont en désaccord avec les condi- « tions essentielles de la loi divine, qui en méconnaissent les « éléments constitutifs, il est évident qu'il faut les rejeter. « Pour ce qui concerne celles qui admettent tout ce qui est de « l'essence de la loi divine, elles ont aussi une épreuve à subir: « c'est d'abord de savoir si elles sont éternelles ou tempo- « raires, et, dans ce dernier cas, en quoi consistent les modi- « fications qu'elles devront subir. Cette épreuve est double :

« elle doit porter et sur la Loi elle-même et sur la personne
« du législateur (1). Voici la nature de la première épreuve :
« Il ne suffit pas que cette religion prenne à tâche de régler
« les rapports de la société, de bannir le mal et l'iniquité de
« son sein : dans ces conditions elle ne serait encore qu'une
« loi purement sociale. Il faut donc qu'à ce premier enseigne-
« ment elle ajoute celui qui consiste à nous donner des idées
« justes et véridiques sur tout ce qui concerne Dieu, les anges,
« les grandes lois qui règlent l'existence et la marche de l'u-
« nivers. Tel est le *criterium* de la divinité de la Loi. La
« seconde épreuve, portant sur la personne du prophète légis-
« lateur, consiste dans les garanties qu'il nous offre en fait de
« perfection intellectuelle, de pureté des mœurs, de réalisation
« de nombreux et grands miracles, enfin de dédain et de mé-
« pris pour les plaisirs matériels. Si, d'un côté, cette religion
« nous enseigne la vérité relativement à Dieu; si, de l'autre,
« le missionnaire de cette religion nous offre, élevées à leur
« plus haute puissance, les garanties que nous venons d'énu-
« mérer; si, sous le premier rapport, cette religion proclame à
« la fois et des principes tendant à la perfection de la société :
« le précepte, par exemple, *d'aimer son prochain comme soi-*
« *même*, et des principes tendant à la perfection de l'homme
« considéré en lui-même, notamment celui qui nous montre
« *l'homme créé à l'image de Dieu* et tenu, par conséquent, à
« ressembler à ce Dieu, son modèle, à ne jamais ternir ni dé-
« grader cette divine image, soit en lui-même, soit dans la
« personne de son prochain; si, enfin, sous le second rap-
« port, la véracité de la mission de l'envoyé a été prouvée
« d'une façon surnaturelle, en présence de toute une nation,
« comme le fut la révélation sinaïque, oh! oui, alors, c'est une
« loi divine; sinon, si elle ne remplit pas intégralement toutes
« ces conditions, alors elle n'est qu'une apparence de loi di-
« vine (2). »

(1) Cf. *Guide des Égarés*, IIe partie, chap. 40.

(2) Ikarim, livre Ier, chap. 24.

Voilà, certes, une discussion de principes à laquelle on ne s'attendrait guère de la part d'un théologien du XVe siècle. Quelque jugement que l'on porte sur cette solution d'un problème aussi élevé, on ne pourra qu'admirer la franchise avec laquelle Albou aborde la question vitale de la religion universelle ; on y reconnaîtra les signes de l'expérience et de la maturité acquises dans la science théologique. C'est d'ailleurs l'un des traits originaux de ce théologien d'aborder avec une grande puissance de raison toutes les questions de la théodicée, d'aller sonder jusque dans leurs fondements les origines et les conditions de stabilité de la religion (1), courage qui lui a valu des reproches de la part de docteurs plus méticuleux (2).

Nous considérons Albou comme le dernier des fondateurs de l'école théologique, qui commence à Saadia et qui se déroule progressivement à travers des luttes violentes et de douloureuses épreuves pendant une période de six siècles environ. Non pas qu'il n'y ait encore d'autres théologiens dignes de figurer dans une histoire spéciale de la théologie. Il y a encore les Ramban (Rabbi Moïse Ben Nahman), les Ralbag (Rabbi Lévy Ben Guerschon), les Hasdaï (le maître d'Albou), les Crama (l'auteur du *Akéda*), les Abravanel ; il y a les nombreux commentateurs du *Guide des Égarés*, les Moïse de Narbonne, les Schem Tab, les Kaspi, etc., qui à eux seuls forment toute une école. Mais tous ceux que nous venons de nommer marchent plus ou moins sur les traces des maîtres dont nous avons esquissé l'œuvre, et dont les doctrines forment le grand et commun réservoir des idées et des principes en matière de dogme.

(1) Ikarim, IIIe livre, *Discussion du dogme de l'immutabilité de la Loi.*

(2) Eïn Yacob, Tamud, Meguilla, fol. 3.

X. *De l'influence exercée par l'école théologique sur le judaïsme.*

Il ressort avec quelque évidence de cet examen à vol d'oiseau, nous montrant un mouvement qui se continue, identique et vivace, pendant une période de cinq à six siècles, que l'école théologique n'est pas seulement une idée, mais un fait, un fait qui n'a encore joué, comme nous allons le voir tout à l'heure, qu'un rôle secondaire, mais qui est peut-être appelé à exercer une influence décisive sur le judaïsme. L'école théologique possède tous les matériaux qui concourent à la fondation d'un monument grandiose et durable ; elle a son histoire, ses personnages, ses doctrines, et jusqu'à ses épreuves, la grande épreuve de la lutte contre les adversaires du dehors et contre ses propres écarts.

Il est arrivé, sous ce dernier rapport, à l'école théologique ce qui arrive aux institutions les meilleures et les plus pures lorsqu'elles tombent entre les mains humaines : il lui est arrivé d'abuser de son principe, de le faire dévier du bon et droit chemin pour le pousser dans les mauvais sentiers, bordés de précipices. L'introduction de la philosophie arabe dans la théologie de Saadia, de la philosophie péripatéticienne dans celle de Maïmonide, séduisit les disciples de ces grands maîtres, et ne tarda pas à usurper chez un grand nombre d'entre eux la première place, reléguant la vraie théologie au second plan. Il faut le dire avec tout le respect que nous devons à ces grands organes de la religion, ils étaient bien pour quelque chose dans ces déviations, par la place trop considérable qu'ils avaient faite eux-mêmes à cette philosophie qu'ils mêlaient beaucoup trop à l'enseignement dogmatique.

Il y eut donc à cet égard de graves abus, dont l'écho retentit dans certains documents contemporains (1). On allait jusqu'à

(1) Voir חזות קשה de Rabbi Isaac Erama, et מנחת קנאות, contenant les lettres de l'illustre Râschbâ sur le même sujet.

vouloir trouver derrière la lettre biblique toute la philosophie du Stagyrite, et il s'en fallut de peu qu'Aristote ne devînt l'oracle de la théologie israélite, comme il le fut si longtemps de la scolastique. Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est que la réaction, comme d'ailleurs toutes les réactions, dépassa le but en confondant dans sa haine et son fanatisme la théologie avec la philosophie, ne reculant pas devant l'excommunication et l'anathème, afin d'extirper jusqu'au souvenir du nouvel enseignement. C'est chez les natures ardentes des israélites méridionaux, et surtout chez les Provençaux, qui professaient alors l'orthodoxie dans toute sa rigueur et son exclusivisme, qu'éclata cette guerre contre la théologie. Elle fut longue, violente, se prolongeant au delà d'un siècle, avec des alternatives de succès et de revers. Cependant la modération et le bon sens finirent par l'emporter, grâce à l'intervention des rabbins de la terre sainte et de l'Orient, qui se refusèrent à épouser les passions fanatiques de ceux du Midi. Une des pièces les plus importantes de ce procès, c'est la lettre apologétique de l'illustre Bedraschi, adressée à l'éminent chef de l'école espagnole, Rabbi Schlomo Ben Adéreth, en faveur de la théologie et des sciences propres à en faciliter l'étude (1). En définitive, la théologie, rejetant les éléments hétérogènes qui pouvaient en altérer l'essence, traversa victorieusement cette épreuve.

Quant à l'influence réelle et sérieuse exercée par l'école théologique sur le judaïsme de cette époque, elle ne fut pas bien considérable ; elle ne pénétra pas, on ne saurait le dissimuler, dans les couches populaires, où les principes prennent ces fortes racines qui leur assurent à la fois le développement et la durée. La théologie ne gagna donc pas les sympathies des masses, et resta comme enfermée dans les murs de l'école, où elle était l'occupation et le charme des esprits d'élite. L'immense majorité des fidèles continua à ne reconnaître d'autre guide, d'autre principe régulateur que la tradition pure, avec ses monuments et ses organes directs, la Mischna, le Talmud

(1) Schéeloth et Thetchouboth de Râschbâ, 318.

et les docteurs de la Loi. Il faut même avouer que l'école théologique perdait du terrain plutôt qu'elle n'en gagnait ; et, après avoir jeté un si vif éclat sous Maïmonide et ses continuateurs, elle tomba, s'évanouit comme une apparition fantastique, moins repoussée par le fanatisme et la haine, qui ne purent la vaincre, que par l'indifférence et l'apathie générale. On dirait la scène des deux prédicateurs décrite plus haut (1) ; seulement, au lieu de la Halacha et de l'Agada, c'est la Halacha et la théologie qui sollicitent simultanément l'attention des fidèles, et qui provoquent de leur part la désertion pour celle-ci, l'affluence pour celle-là.

Quelles sont maintenant les causes de cette faiblesse de l'action théologique sur le mouvement religieux en général ? Faut-il l'attribuer au peu de valeur intrinsèque de la théologie, et ne voir dans celle-ci qu'un prurit, qu'un besoin factice, qu'une greffe étrangère, qu'une intrusion peu conforme au génie du judaïsme ? Mais cela ne semble pas possible après cette revue des grandes évolutions religieuses, après la conviction puisée dans l'étude de la succession des cycles, de l'importance des dogmes, du rôle qu'ils ont joué dans l'histoire de la religion.

La cause de cet insuccès de l'action de la première école théologique est complexe. Il y a là plusieurs motifs, les uns historiques, les autres inhérents à la forme de cet enseignement. Le fait historique est facile à constater. On sait que l'épanouissement de l'école théologique coïncide avec les cruelles persécutions de l'intolérante Espagne, dont le dernier mot fut l'expulsion générale des juifs de la Péninsule. Ce qui doit nous surprendre ici, ce n'est pas tant le peu de retentissement et de popularité de la théologie que la possibilité d'enfanter la science au sein de pareilles douleurs, au milieu des massacres et des édits de proscription qui devinrent, pendant quatre siècles environ, périodiques dans ce triste pays. On comprend que, sous le coup d'aussi cruelles préoccupations, les masses se jetaient

(1) Voir IIIe partie, *Agada*.

dans les bras de la foi traditionnelle, où elles trouvaient des consolations et quelque répit à leurs souffrances.

Ensuite, les esprits n'étaient pas préparés à ce mouvement; il était prématuré, car, à l'exclusion des juifs espagnols sachant s'assimiler avec une admirable facilité la science et la civilisation arabes, dont ils devinrent en quelque sorte les introducteurs chez les barbares du nord, l'horizon littéraire et intellectuel était partout ailleurs aussi sombre que borné. Et puis encore, les formes qu'avait prises et affectées l'enseignement théologique n'avaient absolument rien qui fût propre à leur gagner les sympathies du peuple. Une phraséologie, un jargon barbare qu'à défaut de mots pour exprimer les idées nouvelles on était forcément amené à substituer à la langue sublime des prophètes comme à l'idiome imparfait mais clair et énergique de la tradition, l'intrusion d'une philosophie dialecticienne, péripatétitienne, étrangère au judaïsme et le menaçant d'un croisement non moins contre nature que celui des espèces physiques : voilà sans doute quelques-uns des obstacles qui devaient s'opposer à un développement rapide et populaire de la théologie.

Mais l'insuccès matériel d'une première tentative ne prouve rien contre la valeur et l'excellence d'un principe. Voyez le prophétisme : a-t-il réussi, a-t-il produit ses effets, matériellement parlant? Assurément non; il n'a pas sauvé Israël de la ruine et de la dispersion. Est-ce à dire que l'enseignement prophétique a échoué? Assurément non. Il subsiste, il restera éternellement l'expression la plus élevée de l'inspiration, de la morale humanitaire et de l'évidence du gouvernement providentiel. Toutes les générations puisent à cet immense réservoir, et continuent à se désaltérer à la source sacrée. Il en est de même de la théologie : ses enseignements restent, ses leçons subsistent. Elle ne ressemble pas peu à cette couronne de la Loi que la légende nous représente comme abandonnée au coin de la rue, et dont tout le monde peut s'emparer. Saisissons-la donc, cette couronne; nettoyons-la, rendons-lui son brillant et son poli, façonnons-la à l'usage des générations

actuelles. Tel est le résultat pratique, la conclusion que nous voudrions tirer de ce travail.

XI. *Opportunité de la reconstitution de l'enseignement théologique. — Conclusion.*

Nous allons résumer en quelques mots les phases diverses et successives qui se sont montrées à nous dans cette course rapide à travers les siècles et les grandes périodes de la religion. Nous maintenons notre division de l'histoire religieuse en trois cycles, qui sont : le cycle biblique, le cycle de la tration, le cycle théologique. Nous avons pu en suivre et dévider pour ainsi dire nous-mêmes le fil conducteur. Nous avons vu la tradition se rattacher et se souder à l'Écriture par le système d'exégèse et d'interprétation ; nous avons vu la théologie, telle qu'elle est enseignée par les maîtres, s'appuyer sur toutes deux et les prendre pour bases fondamentales de ses spéculations. Le judaïsme complet est dans la réunion de ces trois autorités, et il ne saurait exister en dehors de ces principes. Enfin, nous venons de voir que le cycle théologique, relativement récent, est loin d'avoir fourni sa course entière et d'être arrivé au but. Peut-être n'est-il qu'à son début, peut-être a-t-il une longue et belle carrière à fournir. Nous en avons l'espoir, nous allions dire la certitude, fondé sur les trois motifs suivants :

Le premier, c'est la disparition des obstacles que nous avons signalés tout à l'heure sur le chemin de la première étape, s'il est permis de s'exprimer ainsi, de la théologie. Les causes d'insuccès que nous avons indiquées ou se sont complétement évanouies, ou sont faciles à écarter. Sous le rapport de la situation politique et sociale, jamais Israël n'avait vu ses aspirations touchant de si près la réalité. Pleine et entière dans les pays les plus civilisés, à la tête desquels la France ne cessera d'agiter le drapeau libérateur, l'émancipation fait des progrès partout, s'insinuant par toutes les issues en Afrique, en Asie, comme dans le reste de l'Europe. A côté de cette sécurité ma-

térielle, se montre, la tête haute, le progrès intellectuel, la raison en possession de ses facultés et, éclairée par l'expérience, capable d'en user avec habileté, ne se laissant ni retenir par une excessive timidité ni entraîner par une ardeur inconsidérée, et, par conséquent, bien plus à même de servir la théologie que la raison scolastique du moyen âge. Quant à la difficulté qui résulte de la forme étrange, inusitée, quasi barbare, qui, jusqu'à nos jours, servait d'enveloppe à la théologie et lui compose une mine si peu avenante, ce sera le devoir et aussi le mérite des organes actuels du judaïsme de la faire disparaître, en rajeunissant l'enseignement théologique, en le dépouillant de ces formes déplaisantes, en l'habillant à la moderne, mais avec ce goût sévère qui sied à la gravité, à la majesté du sujet, en le faisant entrer, ainsi modifié et transformé, dans l'éducation publique par les écrits, par la prédication et par l'instruction scolaire. Telle est, dans notre opinion, la vraie tâche de la génération actuelle, et son honneur si elle y réussissait.

Le second motif est puisé dans la situation morale du judaïsme, notamment dans ce que l'on est convenu d'appeler les partis religieux. Rien n'est plus loin de notre intention que de quitter les hautes et sereines régions des idées et des principes fondamentaux pour descendre dans l'arène où s'agitent des passions et des intérêts sous les noms prétentieux de *conservation* et de *réforme*. Nous voudrions, au contraire, faire quitter à ces partis le champ clos qui les divise, pour les attirer vers ce qui est si bien fait pour les unir, les arracher à des préoccupations fort secondaires, et les réconcilier sur le terrain de l'unité. Et ce terrain, il est tout trouvé : c'est le vaste, l'immense domaine de la théologie, de l'enseignement des grandes vérités de la religion. Qu'on le sache bien, chercher le salut d'Israël dans la réorganisation du culte, public ou privé, c'est saisir l'ombre pour la réalité. Le salut n'est pas là ; il ne saurait y être, au milieu de notre dispersion universelle qui ne peut que multiplier les diverses manifestations de l'adoration extérieure. Les modifications et les mesures de ce

genre seront donc toujours diverses, plus ou moins appropriées au génie et aux besoins du pays, du climat, des habitudes et de la nationalité : c'est là une diversité logique et presque nécessaire. Elle a toujours existé, d'ailleurs, témoin les deux branches principales du judaïsme, oriental et occidental, qui sont nées avec la dispersion même. C'est donc une illusion, une chimère, que de chercher là dedans l'unité du peuple de Dieu. Serions-nous plus en mesure de la fonder sur le culte privé, sur ces pratiques et observances qui, pendant tant de siècles et jusqu'au seuil de l'époque contemporaine, constituaient notre individualité aux yeux des autres peuples? Hélas! ce serait un espoir plus chimérique encore. Là nous rencontrons, non pas l'indifférence, mais la désertion, une désertion qui grandit chaque jour. Simple filet d'eau au sortir de la période de l'oppression, elle est devenue ruisseau, puis rivière, puis fleuve, puis cours d'eau puissant et torrentiel, entraînant dans sa course vertigineuse les nouvelles générations, lançant ses vagues successivement contre tous les rivages du monde civilisé.

Cette situation matérielle et morale du judaïsme étant donnée, nous ne serions pas peu répréhensibles si nous ne savions profiter du préservatif que la Providence, dans sa bonté, nous a préparé d'avance contre des dangers imminents. Il nous a donné la théologie, phare lumineux, propre à éclairer toutes les fractions d'Israël, parce qu'il est allumé sur les hauteurs de la Jérusalem céleste et du Sion spirituel, lien d'autant plus puissant qu'il est invisible, impalpable, inaccessible aux passions et aux intérêts qui battent si souvent en brèche les remparts du culte extérieur.

Enfin, un troisième et dernier motif, c'est le motif d'opportunité. Comment hésiterions-nous à entrer dans une voie où tout nous convie à marcher résolûment et de pied ferme, la grande voix de nos destinées et l'écho qui nous en vient du dehors? Quoi! c'est au moment où les savants, les archéologues et les théologiens des autres cultes se jettent avec tant d'ardeur dans l'étude de nos livres, de nos archives, de nos documents

originaux, les uns avec des opinions préconçues, les autres avec un véritable désintéressement scientifique ; quoi ! c'est lorsque des écoles théologiques non israélites se rendent célèbres, se font une réputation européenne par des travaux sur la science biblique ; quoi ! c'est quand retentit encore à nos propres oreilles le bruit d'une œuvre qui doit, en grande partie, son originalité aux emprunts faits à nos traditions ; quoi ! c'est en présence de ces efforts, de ces labeurs, de ces recherches, de ces attaques, de ces défenses, que nous pourrions nous croiser les bras, suivre d'un œil terne, regarder avec un visage morne, qui ne reflète ni passion ni sentiment, ces luttes spirituelles où il s'agit..... de quoi ? de l'intelligence de nos livres saints, c'est-à-dire de notre bien et de notre vie (1), laissant les autres s'en emparer, et par notre apathie proclamant notre propre déchéance (2) !

Voilà certes une opportunité qu'il faudrait être aveugle pour ne pas apercevoir. Tout nous appelle à reprendre l'œuvre si noblement commencée par les Saadia, les Ba'hya, les Khozari, les Maïmonide, les Albou ; à reconstituer l'enseignement de la théologie dogmatique, à le vulgariser, à le populariser, à le répandre dans les écoles, dans les familles, dans les réunions religieuses ; à le faire parler, comme la sagesse personnifiée par Salomon, aux portes des villes, à l'entrée des maisons et aux coins de tous les carrefours (3). Car l'enseignement théologique, c'est la connaissance de Dieu ; et, si chaque grand peuple de la terre a sa mission propre,

Tu regere imperio populor, Romane, memento ;

la propagation de la connaissance de Dieu, le soin d'en remplir la terre, comme la mer est remplie d'eau (4), a été et sera éternellement la mission d'Israël.

(1) Deutér., XXX, 20 ; XXXII, 47.
(2) *Ibid.*, XXVIII, 43.
(3) Prov., VIII, 1-13.
(4) Isaïe, XI, 9.

FIN.



TABLE DES MATIÈRES.

Considérations générales sur les dogmes.

Coup d'œil historique sur les dogmes, leur influence sur les transformations nationales et religieuses.

PREMIÈRE PARTIE. — LE CYCLE BIBLIQUE.

DEUXIÈME PARTIE. — LE CYCLE DE LA TRADITION.

TROISIEME PARTIE. — LES MONUMENTS DE LA TRADITION.

QUATRIÈME PARTIE. — LE CYCLE THÉOLOGIQUE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

2875 — Paris, imprimerie Jouaust, rue Saint-Honoré, 338.

